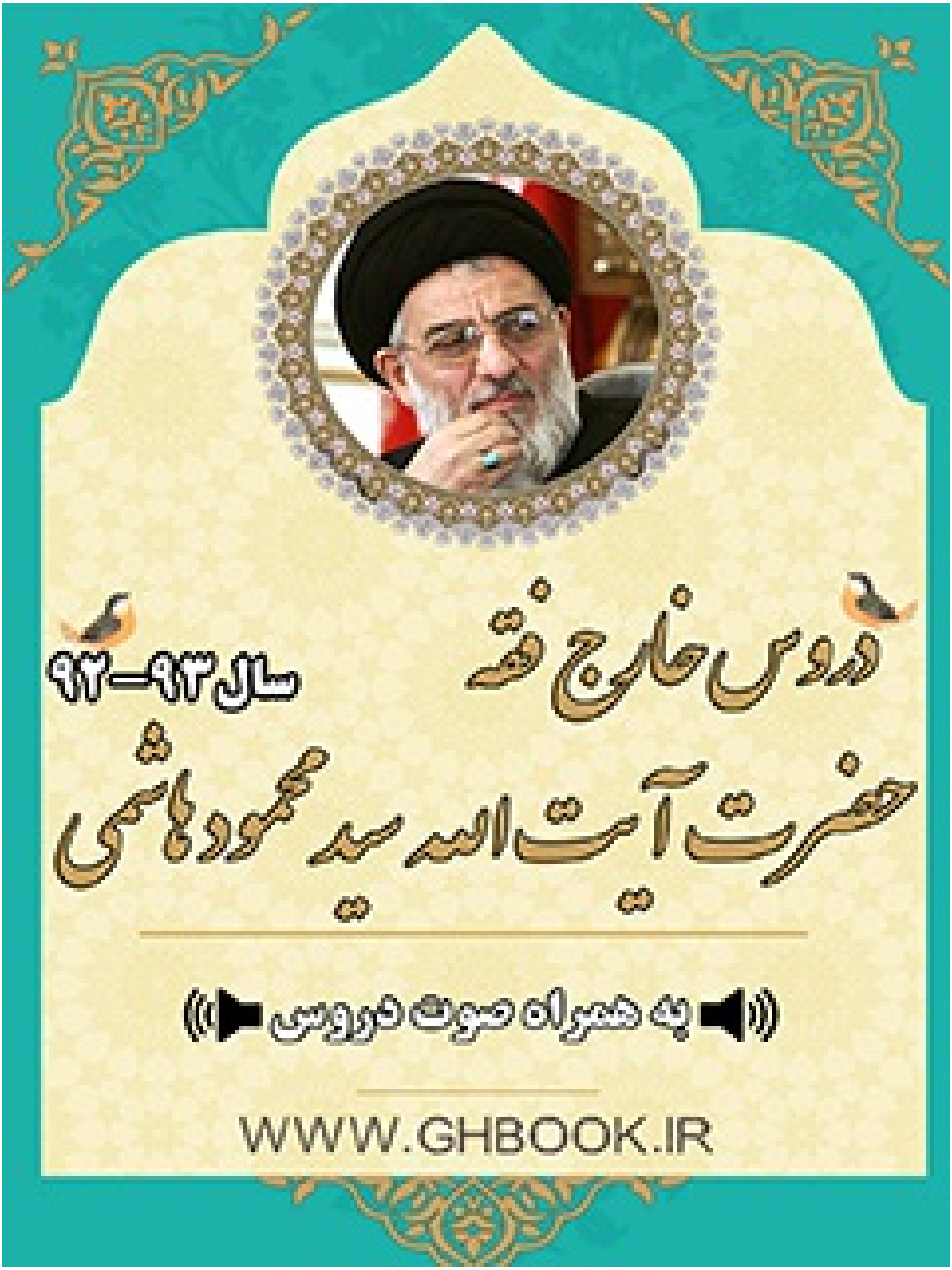

دروس خارج فقه
سال ۹۳-۹۲
حضرت آیت الله سید محمود هاشمی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۳-۹۲

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی، سیدمحمود،۱۳۲۷

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی۹۳-۹۲ /سید محمود هاشمی شاهرودی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

زکات فطره ۹۲/۰۶/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: زکات فطره

فصل ۱۱: فی زکاه الفطره و هی واجبه إجماعا من المسلمین

بحث قبل، در زکات اموال بود در این بحث به زکات ابدان می پردازند؛ اصل وجوب زکات فطره نه تنها مورد اجماع شیعه است بلکه - همانگونه که مرحوم سید (رحمه الله)می فرماید - از ضروریات اسلام و مورد اجماع مسلمین است و روایات متواتری هم در باره آن وارد شده است و از برخی از آیات هم استفاده می شود و مجموع روایات وارده در آن و تفصیلات آن در حد تواتر است پس مسئله قطعی است بلکه ضروری است.

بعد مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید (و من فوائدها أنها تدفع الموت فی تلك السنه عمن أدیت عنه) از فوائد آن این است که موت معلق و غیر منجز را دفع می کند و از فوائد دیگر، این است که می فرماید:(و منها أنها توجب قبول الصوم) یکی از موجبات قبولی صوم دادن زکات فطره است که در روایت آمده است البته شرط صحت نیست بلکه شرط قبولی صوم و یا کمال آن است ؛ روایت می فرماید:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار عَنْ مُعَتِّب عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)قَالَ: اذْهَبْ فَأَعْطِ عَنْ عِیَالِنَا الْفِطْرَهَ وَ عَنِ الرَّقِیقِ وَ اجْمَعْهُمْ وَ لَا تَدَعْ مِنْهُمْ أَحَداً فَإِنَّکَ إِن تَرَکْتَ مِنْهُمْ إِنْسَاناً تَخَوَّفْتُ عَلَیْهِ الْفَوْتَ قُلْتُ وَ مَا الْفَوْتُ قَالَ الْمَوْتُ. (۱)

ص: ۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۹، ص۳۲۸، ح۵، ش۱۲۱۴۳، ط آ ل البیت.

همچنین در روایت دیگر آمده است:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ وَ زُرَارَهَ جَمِیعاً قَالا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)إِنَّ مِنْ تَمَامِ الصَّوْمِ إِعْطَاءَ الزَّکَاهِ - یَعْنِی الْفِطْرَهَ - کَمَا أَنَّ الصَّلَاهَ عَلَی النَّبِی(صلی الله علیه وآله) مِنْ تَمَامِ الصَّلَاهِ لِأَنَّهُ مَنْ صَامَ وَ لَمْ یُؤَدِّ الزَّکَاهَ فَلَا صَوْمَ لَهُ إِذَا تَرَکَهَا مُتَعَمِّداً وَ لَا صَلَاهَ لَهُ إِذَا تَرَکَ الصَّلَاهَ عَلَی النَّبِی(صلی الله علیه وآله)إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ بَدَأَ بِهَا قَبْلَ الصَّوْمِ فَقَالَ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی (۱)

گفته اند مراد از زکات در این خبر زکات فطره است و از این روایت استفاده می شود منظور از زکات در این آیه شریفه زکات فطره است چون امام (علیه السلام) در ذیل این روایت این آیه را آورده و تطبیق داده است لذا مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید: (و المراد بالزکاه فی هذا الخبر هو زکاه الفطره) مقصود از «إِعْطَاءَ الزَّکَاهِ» زکات فطره است و مراد از زکات در آیه را نیز زکات فطره دانسته (کما یستفاد من بعض الأخبار المفسره للآیه) و ظاهراً مراد ایشان از آن اخبار مرسله صدوق است در من لایحضره الفقیه آمده است:

وَ سُئِلَ الصَّادِقُ(علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی) قَالَ مَنْ أَخْرَجَ الْفِطْرَهَ فَقِیلَ لَهُ:(وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی) قَالَ خَرَجَ إِلَی الْجَبَّانَهِ فَصَلَّی (۲) (۳)

ص: ۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۹، ص۳۱۸، ح۵، ش۱۲۲۱۴، ط آل البیت.

۲- من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۱، ص۵۱۰، ش۱۴۷۴.

صاحب وسائل این مرسله را نیز ذکر می کند با این تعبیر:

رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى) قَالَ مَنْ أَخْرَجَ الْفِطْرَهَ. (۱)

روایات دیگری هم در زکات فطره در تفسیر آیات زکات آمده است که زکات فطره مشمول امر به ایتای زکات است مثلاً در تفسیر عیاشی این روایت ذکر شده است:

وَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ؛ (أَقِيمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّكاه) (۲) قَالَ هِيَ الْفِطْرَهُ الَّتِي افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِين. (۳) (۴)

ظاهر این است که مقصود از زکات، زکات فطره است اما در روایت دیگر تفسیر شده است که شامل زکات فطره هم است مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيم(علیه السلام) عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ أَ هِيَ مِمَّا قَالَ اللَّه أَقِيمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّكاه فَقَالَ نَعَم الْحَدِيثَ (۵)

مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُود الْعَيَّاشِيّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَن(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ أَ وَاجِبَهٌ هِيَ بِمَنْزِلَهِ الزَّكَاهِ فَقَالَ هِيَ مِمَّا قَالَ اللَّه أَقِيمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّكاهَ هِيَ وَاجِبَهٌ (۶)

۱- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۹، ص۳۵۵، ط آل البيت.

۲- بقره/سوره۲، آیه۴۳.

۳- تفسير العياشی، ج۱،ص۴۲.

۴- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۹، ص ۳۲۰، ح ۱۱، ش ۱۲۱۲۰، ط آ ل البيت.

۵- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۹، ص۳۱۹، ح۹، ش۱۲۱۱۸، ط آ ل البيت.

۶- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۹، ص ۳۲۰، ح ۱۰، ش۱۲۱۱۹، ط آ ل البيت.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الصَّادِقِ(علیه السلام) فِی حَدِیث قَالَ: نَزَلَتِ الزَّکَاهُ وَ لَیْسَ لِلنَّاسِ أَمْوَالٌ وَ إِنَّمَا کَانَتِ الْفِطْرَهُ (۱)

برخی گفته اند این صحیحه، دال بر اختصاص آیه به زکات فطره است لیکن این دلالت روشن نیست که مراد از آیه زکات فطره بالخصوص است بلکه آنچه که مصداق داشته در ابتدای نزول آیه زکات فطره بوده است.

تا اینجا روشن است که آیات أمر به ادای زکات یا خاص به زکات فطره است یا اعم است و زکات فطره را هم شامل می شود لیکن در یک روایت در تفسیر عیاشی تقسیمی آمده است:

الْعَیَّاشِی فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ قَوْل اللَّهِ خُذْ مِن أَمْوالِهِمْ صَدَقَهً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهِمْ بِها أَ هِیَ قَوْلُهُ وَ آتُوا الزَّکاهَ - قَالَ قَالَ الصَّدَقَاتُ فِی النَّبَاتِ وَ الْحَیَوَانِ وَ الزَّکَاهُ فِی الذَّهَبِ وَ الْفِضَّهِ وَ زَکَاهُ الصَّوْم. (۲)

در این روایت امام(علیه السلام) خواستند بفرماید (آتُوا الزَّکاهَ) اعم است و زکات فطره را هم می گیرد هر چند آیه صدقات مخصوص به اموال است ولیکن می فرمایند (الصَّدَقَاتُ فِی النَّبَاتِ وَ الْحَیَوَان) یعنی آیه صدقه مخصوص به غلات و انعام است و آیه (آتُوا الزَّکاهَ) در ذهب و فضه و زکات فطره است در صورتی که با قطع نظر از این روایت ظاهر از (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَهً) در مطلق زکات مال است و (آتُوا الزَّکاهَ) هم اعم است و مطلق زکات مال و فطره را شامل است اما امام(علیه السلام) تفسیر دیگری کرده اند و آیه صدقه را به اموال خاص و آیه زکات را به خصوص ذهب و فضه و زکات فطره تخصیص داده اند که شاید نکته این تخصیص اشاره به مطلب دیگری داشته باشد که زکات در آیه (خُذْ مِن أَمْوالِهِم صَدَقَهً) در مورد اموالی است که ظاهر است و امام(علیه السلام)و والی جابی و مصدّق می فرستد تا این که آنها را جمع آوری کند و مثلاً در غلات آنها را خرص می کند و جایی در انعام ثلاثه آنها را تقسیم به نصف می کند تا حیوان معلول و نحیف و ضعیف را اخذ نکند که این خصوصیات در زکات غلات و انعام گذشت چون آنها اموال ظاهر می باشند و در معرض دید همه بوده و مشخص است بر خلاف زکات فطره که بر ذمه است و شاید که تکلیف محض باشد و یا زکات نقدین که کنز شده و در نزد أفراد مخفی است و امام می خواهد بفرماید که آیه (خُذْ مِن أَمْوالِهِمْ صَدَقَهً) چون که تکلیف والی را مشخص کرده است و امر به اخذ و ارسال مصدق دارد ناظر به زکات اموال ظاهره و مشهوده یعنی غلات اربعه و انعام ثلاثه است بر خلاف آیه (آتُوا الزَّکاهَ) که تکلیف مکلفین را مشخص کرده است و شامل همه انواع است حتی زکات فطره، و الله العالم بحقایق الامور.

ص: ۴

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۹، ص۳۱۷، ح۱، ش ۱۲۱۱۰، ط آ ل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۹، ص ۶۰، ح۱۸، ش ۱۱۵۲۰، ط آ ل البیت.

فوائد پرداخت زکات فطره؛ شرائط وجوب فطره ۹۲/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

فصل ۱۱: فی زکاه الفطره و هی واجبه إجماعا من المسلمین - (الفطره إما بمعنی الخلقه فزکاه الفطره أی زکاه البدن من حیث إنها تحفظه عن الموت أو تطهره عن الأوساخ و إما بمعنی الدین أی زکاه الإسلام و الدین- و إما بمعنی الإفطار لکون وجوبها یوم الفطر و الکلام فی شرائط وجوبها و من تجب علیه و فی من تجب عنه و فی جنسها و فی قدرها و فی وقتها و فی مصرفها فهنا فصول) بعد از این که فرمود اصل وجوب زکات فطره اجماعی است و فوائدش را هم ذکر کردند معنای زکات فطره را بیان می کند که یا به معنای خلقت است که زکات فطره یعنی زکات بدن از این حیث که بدن را از مرگ نجات می دهد یا از اوساخ تطهیر می کند یا به معنای دین است که فطره الله همان دین است یا به معنای افطار است البته در لغت، «فطر» به معنای شکاف عظیم یا آشکار است آیه (هَلْ تَری مِنْ فُطُور) (۱) به همین معنا است و اطلاقش بر خلقت یا بر دین و فطرت انسان و یا افطار در مقابل امساک هم به همین مناسبت است چون از کتم عدم منشق و آشکار شده است و بیرون آمده است (فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْض) (۲) مثل همان شکاف بزرگ که ظاهر است (فطره الله الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها) (۳) یعنی ایمان فطری که ظاهر خلقت اولی انسان است و افطار هم شاید از همین باب باشد که امساک و عدم شرب و اکل را می شکافد بنابراین معنای اصلش همان شکاف ظاهر است البته این بحث لغوی اثری نداری فقط صرف یک بحث لغوی است و مهم، بحث از شرایط وجوب است که بر چه کسی واجب است و جنس آن و وقت آن چه زمانی است و مصرف آن چه کسانی هستند که در بحث های آینده خواهد آمد.

ص: ۵

مرحوم سید(رحمه الله)می فرماید (فصل ۱ فی شرائط وجوبها و هی أمور، الأول: التکلیف فلا تجب علی الصبی و المجنون و لا علی ولیهما أن یؤدی عنهما من مالهما) ایشان اولین شرط را تکلیف نام می برد که مکلف باید بالغ و عاقل باشد و این زکات بر صبی و مجنون واجب نیست هر چند غنی هم باشند ولذا بر ولی آنها هم واجب نیست که برای آنها از اموالشان زکات بدهد بلکه نمی تواند در اموالشان چنین تصرفی کند.

بحث شرطیت بلوغ و عقل در زکات مال هم گذشت و بر آن به وجوهی اشکال شده است .

وجه اول: اجماع است که در کلمات فقها هم آمده است; ممکن است گفته شود این اجماع، مدرکی است لیکن بعید نیست با تصریحاتی که در کلمات قدما ذکر شده است بتوان گفت تعبدی است بلکه شاید اجماع عملی و سیره متشرعه هم بر همین است .

وجه دوم: تمسک به احادیث رفع قلم است (رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیق) یا روایاتی که تعبیر «جری قلم» بر صبی بعد از بلوغ آمده است که به این ادله بر نفی وجوب زکات هم در زکات مال و هم در زکات بدن استدلال شده است و قبلا در بحث زکات مال مفصلاً گذشت که در سند روایاتی که در آن رفع قلم آمده است و هم صبی دارد و هم مجنون، اشکال شده است اما در مورد صبی بالخصوص در روایت صحیح آمده است و در آنجا بحث شده است

که آیا منظور از رفع قلم رفع تکالیف بالخصوص است و یا احکام وضعی را هم در بر می گیرد زیرا که در باب زکات تنها تکلیف به اداء و وجوب آن نیست بلکه حکم وضعی به ملك فقرا در مال خارجی یا ذمه مکلف هم موجود است که در آنجا دو مسلك وجود داشت که مفصلاً گذشت.

ص: ۶

۱) یک مسلک، مراد از قلم را مطلق قلم تشریع می گرفت مخصوصاً تشریعی که در آن ثقلی بر عهده انسان هست البته جائی را که رفع آن حکم وضعی، خلاف امتنان بر دیگران باشد استثنا کردند مثل جایی که صبی و مجنون مال دیگری را اتلاف کند که ضمان آن رفع نمی شود و ضامن هستند طبق این مسلک در این جا هم می توان به حدیث رفع قلم تمسک کرد و زکات فطره را هم نفی کرد مانند نفی زکات مال و نفی خمس .

۲) مسلک دیگر این بود که مراد از رفع قلم تنها قلم تکلیف و عقوبت است یعنی مسئولیت و تکالیف را از صبی و مجنون رفع می کند اما احکام وضعی مالی و همچنین احکام دیگر وضعی مانند طهارت و زوجیت و امثال آن را اصلاً رفع نمی کند پس در این جا هم نمی توان بر این دلیل اعتماد کرد و نتیجةً جنبه مالی و وضعی زکات فطره یعنی شغل ذمه ثابت می شود و این بحث با دو مبنایش گذشت و دیگر آن را تکرار نمی کنیم.

وجه سوم: تمسک به روایات خاص است که می توان آنها را به سه قسم تقسیم کرد.

۱) روایاتی که در زکات مال ذکر شده است (لیس فی مال الیتیم زکاه) در این دسته از روایات عنوان مال آمده است ولذا گفته می شود که اختصاص دارد به نفی زکات اموال و نمی توان در اینجا بدان تمسک کرد چون زکات فطره در مال نیست.

ممکن است کسی بگوید گرچه مدلول مطابقی این روایات زکات مال می باشد ولی می توان ادعای فحوا کرد و قائل شد که اگر ذمه صبی هم مشغول باشد باز هم مال است و با اطلاق عرفی و یا دلالت التزامی از همین روایات هم استفاده می شود که بر ذمه صبی زکات فطره نیست و در روایتی هم خواهد آمد که امام (علیه السلام) در مقام جواب از زکات فطره بر صبی می فرماید (لیس علی مال الیتیم زکاه).

این استدلال خیلی روشن نیست زیرا که فرق است بین زکات که موضوعش مال خارجی است که با قطع نظر از تعلق زکات، مال است و بین زکات فطره که بر انسان و بدن او است هر چند در طول تعلق آن شغل ذمه به مال حاصل شود. و اینها دارای دو ملاك هستند و در موضوع مستقل از هم می باشند مال، لغةً شامل ذمه نمی شود هر چند بعد از تعلق تبدیل به مال می شود لیکن قبل از تعلق مال نیست.

۲) قسم دیگر از روایات، روایت خاصه مرسله مفید است (مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّد الْمُفِیدُ فِی الْمُقْنِعَهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ تَجِبُ الْفِطْرَهُ عَلَی کُلِ مَن تَجِبُ عَلَیْهِ الزَّکاه). (۴)

گفته شده که این روایت در مقام تحدید است پس مفهوم دارد یا به تعبیر دیگر عکس نقیض آن می شود (من لا تجب علیه زکاه المال لا تجب علیه زکاه الفطره) و چون بر صبی و مجنون زکات مال نیست پس زکات فطره هم بر آنها نیست.

البته سند روایت ضعیف است چون که مرسله است و از نظر دلالت بر مفهوم و یا عکس نقیض هم معلوم نیست منظور این باشد که زکات فطره بر صبی و مجنون نباشد بلکه اقوی این است که کسی که غنی است و فقیر نیست و مکلف به زکات مال است اگر دارا باشد زکات فطره هم بر او واجب می شود و به عبارت دیگر این حدیث ناظر به لزوم اجتماع تمام شرایط زکات اموال در زکات فطره نیست چون روشن است که کثیری از مردم اموال زکوی ندارند هر چند فقیر هم نباشند پس باید ناظر به جهت خاصی باشد که عرف چنین می فهمد که کسانی که دارای قدرت بر پرداخت زکات هستند بر آنها زکات فطره واجب است که مراد همان غنا و توانایی مالی است. بنابراین، این روایت یا مجمل است یا ناظر به شرط توانایی و غنا است.

۳) قسم سوم صحیحه خاصی است که در مورد زکات فطره آمده است (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفُضَیْلِ الْبَصْرِی أَنَّهُ کَتَبَ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا(علیه السلام)، یَسْأَلُهُ عَنِ الْوَصِیِّ یُزَکِّی زَکَاهَ الْفِطْرَهِ عَنِ الْیَتَامَی إِذَا کَانَ لَهُمْ مَالٌ فَکَتَبَ ع لَا زَکَاهَ عَلَی یَتِیم). (۵)

این روایت مکاتبه است و صحیحه هم هست ; راوی سؤال می کند که صبی مال دارد و یتیم است و وصی دارد آیا بر وصی واجب است که زکات یتیم را از اموالش بدهد حضرت(علیه السلام)می فرماید (لَا زَکَاهَ عَلَی یَتِیم) و این صریح در نفی زکات فطره بر صبی است و می شود دلیل بر شرطیت بلوغ در تعلق این زکات و مجنون را هم می توان از باب عدم قول به فصل به صبی ملحق نمود.

این روایت هم در «تهذیب» و هم در «من لا یحضره الفقیه» و همچنین در «کافی» آمده است ولی اشکال شده است که تنها سند شیخ (رحمه الله) درست است نه سند صدوق(رحمه الله) و کلینی (رحمه الله) زیرا که مرحوم صدوق (رحمه الله) آن را از شیخ خود حسین بن ابراهیم معروف به الکاتب یا المؤدب نقل می کند و این شخص در کتب رجال توثیق ندارد پس این نقل حجت نیست البته بحث است که نقل صدوق (رحمه الله) از شیخ مباشر خود برای وثاقت کافی می باشد یا خیر؟ زیرا صدوق از عامه هم شیوخ دارد که از آنها نقل می کند پس مجرد شیخوخت دلیل بر وثاقت نمی شود البته جایی که صدوق کثیراً از شیخی نقل می کند با ذکر(رضی الله عنه) و امثال آنها و با علم به این که از مشایخ و اصحاب روایات شیعه است می توان بیش از وثاقت فهمید که این یک بحث رجالی است.

ص: ۹

سنـد کلینی (رحمه الله)هم در کافی و در مبحث زکات فطره چنین آمده است که محمد بن الحسین الخطاب که زماناً با ایشان فاصله داشته و نمی تواند از ایشان مستقیماً نقل کند بنابر این سقطی شده است و این سند هم مرسل یا مجهول می شود.

البته این اشکال به سند کلینی (رحمه الله) در کافی در باب زکات فطره وارد است نه مطلقا چون مرحوم کلینی(رحمه الله) در دو جا این روایت را ذکر می کند یک بار در جلد۴ در آخر کتاب صوم به مناسبت زکات فطره که این سقط در آنجا وجود دارد که قطعا واسطه ای وجود داشته و سقط شده است و دیگری در جلد۳ در باب زکات اموال به مناسبت عدم زکات در مال یتیم این روایت را از محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین الخطاب ذکر می کند که این سند صحیح است بنابراین سند شیخ کلینی (رحمه الله) هم نسبت به این مقطع از روایت صحیح هست بلکه از این استفاده می شود که سقط حاصل شده در مورد بعدی هم همین (محمد بن یحیی) است که ثقه بوده و از مشایخ است.

بنابراین برای نفی وجوب زکات بر صبی بالخصوص روایت خاص معتبر هست ولی در خصوص صبی است و شرطیت بلوغ را می رساند اما نمی توان شرطیت عقل را از این روایت استفاده کرد مگر از باب عدم قول به فصل و امثال آن.

شرایط زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه ۹۲/۰۷/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه

ص: ۱۰

مساله: بحث در شرایط زکات فطره بود شرط اول تکلیف بود که این زکات بر غیر بالغ و صبی و همچنین مجنون واجب نیست و بر وصی او هم جایز نیست اما اگر آنها عیال کبیری شدند بر آن کبیر واجب است که زکات آنها را بدهد.

استدلال: عرض شد دلیل این حکم وجوهی است منجمله اجماع و احادیث رفع قلم بود و عمده روایت خاصی بود که در خصوص زکات فطره صبی وارد شده بود و آن مکاتبه محمد بن القاسم بن الفضل بود که سند و دلالتش تام بود .

وجه چهارم: هم وجود دارد و آن دعوی قصور مقتضی است به این نحو که دلیل بر وجوب نداریم و رجوع می شود به اصل عملی چون دلیل بر وجوب عبارت است از آیات و روایات; اما آیات مثل آیه (آتوا الزکاه) (۱) است و روایات هم روایاتی بود از که وارد شده بود بر این که فطره تمام الصوم است و السنه این قبیل روایات و آیات در زکات فطره لسان تکلیف و امر است و آن فرق می کند با لسان آیه صدقات در اموال و یا روایات زکات اموال چون لسان آنها لسان وضع بود که می گفت (خذ من اموالهم صدقه) (۲) و یا (جعل الله فی اموال الاغنیا حقا للفقراء) یا (فی الغلات و الابل و البقر و الغنم زکاه) که این روایات ناظر به جعل حق زکات در اموال است که حکم وضعی می باشد لکن لسان زکات فطره لسان امر است که اداء و تکلیف است و ما باشیم این لسان اصلاً حکم وضعی از آن استفاده نمی کنیم مثل ادله امر به انفاق بر غیر زوجه.

ص: ۱۱

۱- سوره حج، آیه ۴۱.

۲- سوره توبه، آیه ۱۰۳.

قول دیگر: برخی هم قائل هستند که هر دو زکات شبیه یکدیگر هستند و در هر دو حق مالی هست که در فطره شغل ذمه مکلف ثابت می شود ولیکن این دلالت از باب دلالت التزامی است نه مدلول مطابقی اوامر مذکور ولهذا چنین دلالت التزامی و یا شبه التزامی نیز بیش از مفاد مدلول مطابقی نیست و چون مدلول مطابقی مخصوص به بالغین و عاقلین است و منصرف است از غیر بالغ و مجنون یا با ادله شرطیت عقل و بلوغ تقیید خورده است لهذا دلالت التزامی آن نیز حجت نبوده و در نتیجه زکات بر صبی و مجنون ثابت نمی شود و مقتضای اصل عملی نفی شغل ذمه صبی و مجنون است.

بنابراین مقتضی ثبوت زکات فطره بر صبی و مجنون تمام نیست چون لسان ادله اش لسان تکلیف است نه وضع بر خلاف زکات مال که ادله آن ظاهر در جعل ملکیت و حکم وضعی از برای فقراء است و می توان به اطلاقش نسبت به مال صبی یا مجنون استناد کرد اما در اینجا ادله زکات فطره یا اصلا اطلاق ندارد و منصرف است به بالغ عاقل و یا مجنون و صبی را دلیل شرطیت بلوغ و عقل خارج کرده است و دلالت التزامی بر حکم وضعی هم اگر باشد از حجیت ساقط می شود پس قصور مقتضی هم داریم که اگر شک کردیم، اصل عدم شغل ذمه و عدم وجوب زکات فطره است.

این وجه چهارم هم قابل قبول است و این وجه در مجنون و صبی هر دو قابل استفاده می شود.

بعد می فرماید (بل یقوی سقوطها عنهما بالنسبه إلی عیالهما أیضا) (۱) یعنی همانگونه که این دو ، مکلف به زکات خودشان نیستند اگر کسی عیال آنها بود که نفقه اش بر مال صبی یا مجنون باشد مثل مملوک که ملک آنها است یا پدر و یا مادر که از مال آنها نفقه خود را می گیرند آیا آنها هم زکاتشان بر صبی یا مجنون واجب نیست یا هست؟ اطلاق عدم وجوب در وجوه گذشته مخصوصاً صحیحه محمد بن القاسم نفی زکات فطره حتی بر عیال صبی است

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۲.

ریشه بحث: اما منشا این بحث مکاتبه ای است که یا ذیل مکاتبه اول بوده یا مکاتبه دیگری از محمد بن القاسم بن الفضلی است که در من لا یحضره الفقیه و کافی آمده است (وَ عَنْه أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا(علیه السلام)یَسْأَلُهُ عَنِ الْمَمْلُوكِ یَمُوتُل عَنْهُ مَوْلَاهُ وَ هُوَ عَنْهُ غَائِبٌ: فِی بَلْدَه أُخْرَى وَ فِی یَدِهِ مَالٌ لِمَوْلَاهُ وَ یَحْضُرُ الْفِطْرُ أَ یُزَكِّی عَنْ نَفْسِهِ مِنْ مَالِ مَوْلَاهُ وَ قَدْ صَارَ لِلْیَتَامَى قَالَ نَعَم) (۱) .

امام(علیه السلام)می فرماید مملوک می تواند از مال مولی که صغیر شده است زکات فطره خودش را بدهد پس معلوم می شود کسی که عیلوله صغیر است زکاتش را از مال صغیر می دهد هر چند بر خود صغیر زکات فطره نیست اما باید زکات فطره عیالش را از مال او بدهند یا مطلقا اگر در مکاتبه الغاء خصوصیت مملوک شود و گفته شود از باب عیلولیت است و یا در خصوص مملوک لااقل چنین است این روایت منشا شده است که این فتوا مطرح شود که نسبت به خود صبی زکات نیست اما نسبت به عیالش یا لااقل در مملوک زکاتش واجب است. بنابراین در صبی تفصیل قائل می شویم بین زکات خودش و مملوکش که اگر صغیر مال داشت و غنی بود زکات فطره او را از مال صبی می دهند.

اشکالات: بر این استدلال نقدهایی وارد کرده اند و در نتیجه مانند مرحوم سید(رحمه الله)قائل به نفی آن هم شده اند که ما ذیلاً به آنها می پردازیم .

نقد اول: را که برخی از بزرگان وارد کرده اند این است که سند این مکاتبه درست نیست زیرا که این ذیل در نقل شیخ نیست و فقط در من لایحضره و در کافی آمده است در من لا یحضره الفقیه مرحوم صدوق(رحمه الله) مستقلاً این را به همان سند صدر ذکر کرده است که در مبدا سند (حسین بن ابراهیم معروف به کاتب یا مودب) است که این شیخ صدوق توثیق در کتب رجال ندارد و مرحوم کلینی(رحمه الله)در کافی روایت را دو جا ذکر کرده است که اگر در هر دو جا ذیل را می آورد سندش صحیح بود ولیکن ذیل تنها در کتاب صوم در زکات فطره آورده است که سند را ابتدا می فرماید با محمدبن حسین الخطاب که نشانگر این است سقطی صورت گرفته است و یا روایت مرسل است و در زکات اموال که سند مکاتبه را از محمد بن یحیی از محمد بن الحسین نقل می کند و صحیح است این ذیل را ندارد و تنها همان مکاتبه صدر است بنابراین این ذیل که مدرک این تفصیل و حکم است سند معتبر ندارد در نتیجه اصل این تفصیل درست نیست .

ص: ۱۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت ج۹، ص۳۲۶، (۱۲۱۳۸) .

جواب: این وجه خیلی قابل قبول نیست زیرا که روز گذشته عرض شد هم شیخ صدوق(رحمه الله) موثق است و هم سند مرحوم کلینی(رحمه الله) در هر دو مورد یکی است و چون صدر روایت عام بوده ذیل آن که سوال از زکات فطره است را در زکات اموال نیاورده است چون فقط مربوط به زکات فطره بوده است و این ذیل را با صدرش که عام است در زکات فطره با هم آورده است لهذا مطلقاً این سند یک سند است و دو سند نیست و محمد بن یحیی در مورد دوم در استنساخ سقط شده است لذا از نظر سند اشکال بر مکابته وارد نمی شود .

وجه دوم: را مرحوم صاحب جواهر(رحمه الله) ذکر کرده است که این روایت از حجیت ساقط است هر چند صحیحه است لکن اصحاب به آن عمل نکرده اند و مُعرَض عنها است مضافا به این که بر خلاف اصول و قواعد است زیرا که اجازه داده که مملوک بتواند در مال یتیم که مالک او است بدون اذن از ولی صبی یا وصی او تصرف کند که این هم خلاف قواعد است .

این جواب مبتنی است بر این که اعراض را موهن بدانیم – که می دانیم – و همچنین تفسیری برای مکابته نباشد که آن را از مخالفت با عمل با اصحاب و اعراض خارج کند و الا نوبت به این وجه نمی رسد.

شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه ۹۲/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه

خلاصه جلسه گذشته: بحث در ذیل شرط اول بود – شرط تکلیف در زکات فطره – که ذیل مکاتبه دیگر قاسم بن فضیل آمده است با این توضیح که می پرسد مملوکی که مالکش فوت کرده است و اموالش به ورثه و صغار او رسیده است و هنگام حلول هلال ماه شوال و دخول شب عید فطر در شهر دیگری بوده است آیا می تواند زکات فطره خود را از مال مالکش بدهد که می فرماید: (وَ عَنْه أَنَّهُ کَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعلیه السلام يَسْأَلُهُ عَنِ الْمَمْلُوكِ يَمُوتُ عَنْهُ مَوْلَاهُ وَ هُوَ عَنْهُ غَائِبٌ فِي بَلْدَةٍ أُخْرَى وَ فِي يَدِهِ مَالٌ لِمَوْلَاهُ وَ يَحْضُرُ الْفِطْرُ أَ يُزَكِّي عَنْ نَفْسِهِ مِنْ مَالِ مَوْلَاهُ وَ قَدْ صَارَ لِلْيَتَامَى قَال نَعَم) (۱)

ص: ۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۳۲۶، (۱۲۱۳۸).

اگر از این روایت الغا خصوصیت کردیم شامل مطلق عیال صبی می شود و گفته می شود زکات فطره آنها از مال صبی واجب و ثابت است هر چند زکات فطره خود صبی بر او واجب نیست ولی این زکات فطره کبیر است و از عیال او محسوب می شود.

مدرک این تفصیل همین روایت فوق است و مناقشه سندی که مطرح شده بود را رد کردیم و در مورد وجهی که صاحب جواهررحمه الله ذکر کردند- که اعراض اصحاب موجب سقوط آن از حجیت است – عرض کردیم گرچه اعراض موهن است ولی در صورتی است که آن اعراض ، احراز شود.

وجه دیگر: مرحوم صاحب وسائل رحمه الله وجه دیگری را ذکر کرده است تا روایت مخالف با عمل اصحاب نشود فرموده است مقصود این فقره روایت که می گوید (عَنِ الْمَمْلُوكِ يَمُوتُ عَنْهُ مَوْلَاهُ وَ هُوَ عَنْهُ غَائِب) موت مولی است بعد از دخول شب عید فطر و حلول هلال ماه شوال است و تحقق زمان وجوب زکات فطره است بنابراین منظور این است که مرگش بعد از شب عید فطر بوده است ولذا از قبل، زکات عبد بر ذمه مولایش تعلق گرفته است و مولی کبیر بوده است و به سبب فوت او این واجب مالی به ترکه منتقل می شود و بر آن مال زکات ثابت می گردد و بخشی از اموال مولی زکات فطر عبدش می شود که ملک فقرا بوده و به ورثه و صغار منتقل نمی شود و از بحث ما خارج می شود و روایت، مخالف فتوای اصحاب نخواهد بود و فقط به عبد اجازه داده شده این مال را به مالکان آن – فقرا – برساند بدون نیاز به اذن از سایر ورثه یا ولی آنها .

نقد: بنابراین برخلاف قاعده و خلاف عمل اصحاب نخواهد بود لکن در این صورت روایت ربطی به وجوب دادن زکات عیال صغیر از اموال صغیر ندارد این که امام علیه السلام اجازه داده از مالی که در دستش می باشد خودش بپردازد شاید به جهت اولویت حق فقراء است.

در نتیجه این تفسیر ، روایت را مخالف عمل اصحاب تفسیر نمی کند لیکن به این تفسیر اشکال کرده اند و گفته اند که ظاهر روایت خلاف این مطلب است زیرا که در روایت آمده بود (یَسْأَلُهُ عَنِ الْمَمْلُوكِ یَمُوتُ عَنْهُ مَوْلَاهُ وَ هُوَ عَنْهُ غَائِبٌ فِی بَلْدَةٍ أُخْرَى وَ فِی یَدِهِ مَالٌ لِمَوْلَاهُ وَ یَحْضُرُ الْفِطْرُ) ظاهر این است که مردن قبل از شب عید بوده و سپس عید فطر آمده مخصوصاً با تصریح ذیل روایت بر این که جمیع مال به ایتام منتقل شده است و لا اقل از اطلاقش می توان برای فرض موت مولی قبل از عید فطر استفاده کرد.

وجه دیگر: تفسیر دیگری می توان از این روایت کرد که اگر آن را هم قبول نکردیم متعین می شود کلام صاحب جواهر و آن تفسیر این است که بگوییم روایت در مقام بیان حکم صبی و وجوب اخراج زکات از مال او نیست زیرا که اصلاً سوال از وجوب زکات مملوک صغیر نیست بلکه سوال از جواز تصرف مملوک در مال مولایش – بعد از موتش و انتقال آن مال به صغار – است که آیا می تواند در مال صغیر نسبت به اموری که مربوط به نفقات خودش است – چه واجب و چه مستحب – تصرف کند یا نه و امام علیه السلام فرموده بله در این حدود می تواند و این هم مانند سایر نفقات و هزینه و قوت مملوک است که می تواند از مال مالکش – حتی اگر صغیر باشد – بردارد و زکات فطره هم از جمله حقوق او است.

ص: ۱۶

پس می توان اینگونه استفاده کرد که چون دادن زکات فطره هم از حقوق مملوک بر مالک است، می تواند از مال مالک، آن را مصرف کند هر چند که صغیر باشد چنانچه آن مال را از ابتدا در اختیار خود داشته باشد و در اینجا نیازی به اذن مالک ندارد و ظاهر ذیل روایت نظر به همین جهت است لهذا از این مطلب استفاده نمی شود که زکات عیال صبی بر او واجب باشد .

شرط دوم: (الثانی عدم الإغماء: فلا تجب علی من أهل شوال علیه و هو مغمی علیه) (۱)

مرحوم سیدرحمه الله می فرماید شرط دوم: عدم بیهوشی است در آن لحظه تعلق وجوب که گفته شده است غروب شب عید فطر است پس اگر در آن موقع مغمی علیه بود بر او زکات واجب نیست. بر این مطلب فوق ادعای اجماع هم شده است .

استدلال: استدلالی که بر این شرط ، گفته شده است این است که بایستی مکلف وقت وجوب و تکلیف، شرایط تکلیف را داشته باشد و یکی از شرایط عقلی تکلیف، قدرت و عدم اغما است چون مغمی علیه عاجز است و تکلیف متوجه او نیست و امر شامل او نخواهد شد مثل نماز که اگر مصلی در وقت ، مغمی علیه باشد قضا هم ندارد چون وجوب أداء برای او فعلی نشده است پس فوت هم نشده است تا قضا بر او واجب شود.

اشکال: این استدلال دارای اشکال می باشد صاحب مدارک فرموده است این عدم تکلیف در صورتی است که در تمام وقت اداء مغمی علیه باشد اما اگر مثلا روز عید به هوش آمد باز تکلیف فعلی می شود.

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، ج ۴، ص۲۰۲.

برخی از اعلام این اشکال را قبول کردند که اگر اغما مستوعب بود مثل اینکه در تمام وقت ادائی بیهوش باشد تکلیف ساقط است و بر او واجب نیست اما اگر در برخی از اوقات مغمی علیه بود تکلیف متوجه اوست و واجب است و این خلاف مشهور و خلاف عبارت مرحوم سیدرحمه الله است که فرمود (فلا تجب علی من أهل شوال علیه و هو مغمی علیه)

جواب: مرحوم صاحب جواهررحمه الله در رد کلام صاحب مدارک رحمه الله و توجیه کلام مشهور اصحاب می فرماید این مطلب در صورتی درست است که وقت واجب، موسع باشد در صورتی که وقت وجوب زکات فطره دخول هلال شوال است که لحظات غروب است و تنها این وقت وجوب آن است اما اینکه گفته اند می تواند تا ظهر عید ادا کند این توسعه در وقت اداء و اخراج است نه وقت وجوب؛ یعنی امتداد و توسعه در وقت پرداخت کردن تا نماز عید و حتی بعدش است و مربوط به زمان تعلق وجوب نیست و لذا اگر کسی بعد از غروب مسلمان شد یا بچه ای بعد از غروب شب اول شوال، بدنیا آمد امام علیه السلام می فرماید زکات ندارد و وقت تعلق آن خارج شده است

استدلال به روایت: در روایت معاویه بن عمار به این مطلب اشاره است که می فرماید: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ لَیْلَةَ الْفِطْرِ- عَلَیْهِ فِطْرَةٌ قَالَ لَا قَدْ خَرَجَ الشَّهْرُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ یَهُودِی أَسْلَمَ لَیْلَةَ الْفِطْرِ- عَلَیْهِ فِطْرَةٌ قَالَ لَا) (1) .

ص: ۱۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت ج۹، ص۳۵۲،)۱۲۲۱۴(.

یا در روایت دیگری از وی اینگونه آمده است:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلامَ فِی الْمَوْلُودِ یُولَدُ لَیْلَهَ الْفِطْرِ وَ الْیَهُودِیِّ وَ النَّصْرَانِیِّ یُسْلِمُ لَیْلَهَ الْفِطْرِ قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِمْ فِطْرَهٌ لَیْسَ الْفِطْرَهُ إِلَّا عَلَی مَنْ أَدْرَکَ الشَّهْرَ). (۱)

اشکال دیگر: مطلب دیگری هم صاحب مدارک داشته است که گفته دلیلی بر سقوط نداریم

جواب: صاحب جواهر این مطلب را هم جواب می دهد به این نحو که دلیل بر سقوط داریم لکن دلیل بر وجوب نداریم و در اینجا اصل برائت جاری می شود و این دلیل ماست.

اشکال بر جواب: بر مطلب جواهر اشکال کرده اند و گفته اند که این حرف تمام نیست چون ظاهر اطلاقات ادله این است که غروب شب اول شوال شروع وقت وجوب و وقت تعلق تکلیف است و تا ظهر روز عید وجوب باقی است و در برخی از روایت است که اگر فطره را بعد از ظهر دادی صدقه محسوب می شود و در بر خی دیگر آمده است که بایستی تا قبل از ظهر یا نماز عید آن را عزل کند .

از دو روایت معاویه بن عمار هم نمی توانیم استفاده کنیم که وقت وجوب فقط همان لحظه اول غروب است بلکه تنها از کسی که ادراک ماه مبارک رمضان را نکرده نفی وجوب می کند فلذا حرف صاحب مدارک درست است که اگر در تمام وقت مغمی علیه باشد ادله (آتوا الزکاه) شامل آن نیست زیرا عجز رافع تکلیف بوده و این یک تکلیف مقید و وحدانی است مانند نماز ادائی در وقت و دلیل دیگری هم بر قضای آن بعد از رفع اغماء نداریم اما اگر در برخی از وقت مغمی علیه بود و در برخی دیگر نبود مشمول اطلاقات شده و واجب است که فطره بپردازد و سپس نوم و غفلت و نسیان را هم به اغماء ملحق کرده است ولیکن این بزرگوار در رساله عملیه این تفصیل را قبول نکرده و فرموده است حتی اگر اغماء مستوعب هم باشد باز هم احتیاطاً تکلیف دارد فضلاً از نوم و نسیان که اصلاً عدم آنها شرط نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت ج۹، ص۳۵۲، ۱۱،)۱۲۲۱۳(.

نظر استاد: صحیح هم همین مطلب فوق است زیرا که از مجموع روایات دو مطلب استفاده می شود یکی وجوب زکات فطره بر هر مکلفی که ماه رمضان را درک کرده باشد تا شب عید و دیگری کیفیت ادا است که افضل یا واجب است اداء تا زوال روز عید صورت بگیرد و این از باب تعدد مطلوب است نه اداء و قضاء مانند صلاه و این از مراجعه به لسان از مجموع روایات به خوبی استفاده می شود که دو تکلیف است ؛ اول به اصل دادن زکات است و تکلیف دوم این است که لازم یا افضل است آن را تا قبل از ظهر عید بدهد و یا لااقل عزل کند و در بعضی روایت دارد قبل از ظهر فطره است و بعد از ظهر صدقه، و این زمان قید اصل تکلیف به وجوب دادن زکات - که بر صدقه هم صادق است - نیست بلکه تکلیف زکات بر مطلق مکلفی است که بر اداء قادر باشد و این اطلاقش کسی که تا ظهر روز عید در حالت اغماء و یا خواب و یا نسیان و غفلت باشد را هم شامل می شود

استدلال به روایت: از امثال روایت های ذیل این مطلب بخوبی استفاده می شود.

روایت اول :(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي رَجُلٍ أَخْرَجَ فِطْرَتَهُ فَعَزَلَهَا حَتَّى يَجِدَ لَهَا أَهْلًا فَقَالَ إِذَا أَخْرَجَهَا مِنْ ضَمَانِهِ فَقَدْ بَرِئَ وَ إِلَّا فَهُوَ ضَامِنٌ لَهَا حَتَّى يُؤَدِّيَهَا إِلَى أَرْبَابِهَا) (۱)

ص: ۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت ج۹، ص۳۵۶،)۱۲۲۲۵(.

روایت دوم : (وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ ذُبْيَانَ بْنِ حَكِيم عَنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ تُؤَخِّرَ الْفِطْرَةَ إِلَى هِلَالِ ذِی الْقَعْدَه). (۱)

و این روایت دال بر جواز تأخیر عمدی تا هلال ذیقعده است و در صحیحه فضلا هم از دادن قبل از زوال عید تعبیر به افضل آمده است.

روایت سوم:)مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوف عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُكَيْرٍ ابْنَی أَعْيَنَ وَ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَهَ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُمَا قَالا عَلَى الرَّجُلِ أَنْ يُعْطِی عَنْ كُل مَنْ يَعُول مِنْ حُرٍّ وَ عَبْدٍ وَ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ يُعْطِی يَوْم الْفِطْرِ (قَبْلَ الصَّلَاهِ) فَهُوَ أَفْضَلُ وَ هُوَ فِی سَعَهٍ أَنْ يُعْطِيَهَا مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ يَدْخُلُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَى آخِرِهِ الْحَدِيثَ.) (۲)

اشکال: و اما اینکه ادعاء اجماع شده

جواب: پاسخش آن است که این اجماع خیلی روشن نیست زیرا مسأله در کتب قدما مطرح نشده است و تنها در کلمات متأخرین آمده است که آن هم مستند به استدلالهای ذکر شده است.

حاصل این که از مجموع روایات وحدت مطلوب استفاده نمی شود بلکه بر عکس تعدد مطلوب استفاده می شود و اصل وجوب زکات فطره بر هر کسی که غنی و قادر بر آن است ثابت است و لهذا اگر کسی قبل از ظهر روز عید زکات را عمداً نداد نیت قضا نمی کند بلکه باید نیت اداء یا لااقل نیت رجا کند بنابراین اصل شرطیت اغماء فضلاً از نوم و نسیان و غفلت حتی اگر مستوعب بوده و تا ظهر روز عید باشد ثابت نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت ج۹، ص۳۵۶،)۱۲۲۲۶(.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت ج۹، ص۳۵۴،)۱۲۲۱۹(.

شرط سوم: حریت؛ وجوه استدلال بر آن ۹۲/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

الثالث: (الحریه فلا تجب علی المملوک و إن قلنا إنه یملک سواء کان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مکاتبا مشروطا أو مطلقا و لم یؤد شیئا فتجب فطرتهم علی المولی نعم لو تحرر من المملوک شی وجبت علیه و علی المولی بالنسبه مع حصول الشرائط).

مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید در مملوک و عبد زکات نیست و به سه جهت اشاره می کند.

جهت اول: عدم شرطیت حریت.

جهت دوم: عدم فرق اقسام عبید و اماء.

جهت سوم: اگر مبعض بود مثلاً مکاتبه ای که برخی از مکاتبه را داده بود زکاتش هم بالنسبه مبعض می شود البته در صورتی که سائر شرایط باشد و از همین رهگذر زکات مقداری که عبد است بر مولایش است ایشان این سه جهت را مطرح کردند.

اما جهت اول: این جهت در اصل شرط حریت می باشد که به وجوهی بر آن استدلال شده است که برخی از آنها در زکات مال هم مطرح شده بود.

وجه اول: شرطیت، مقتضای اصل عملی است که برائت از وجوب است و آیات و روایات زکات هم اطلاق ندارد.

البته کبرای این وجه درست است که اصل عملی وجوب و اشتغال الذمه را نفی می کند ولی اینکه گفته شده است آیات و روایات شامل زکات فطره نسبت به مملوک نیست یا از آن منصرف است درست نیست زیرا که آیات، مطلق مکلفین را در بر می گیرد مخصوصاً آیاتی که در آنها امر به زکات با امر به صلاه در کنار یکدیگر ذکر شده است و روایاتی که می فرمود (اِنَّ مِن تَمَـامِ الصَّوْمِ و إِعْطَاءَ الزَّکَاهِ یَعْنِی الْفِطْرَه) یا می فرمود : (تجب علی المومنین) و یا (علی الناس) بالاخره جنبه تکلیفی امر به زکات فطره در روایات و آیات آمده است که بالملازمه دلالت بر حکم وضعی هم می کند و این لسان، اطلاق دارد که این اطلاق هم تام است و نوبت به اصل عملی نمی رسد.

ص: ۲۲

بنابراین مقتضای اصل لفظی وجوب زکات بر عبد است مگر مقید و مخصصی در کار باشد و در غیر این صورت مرجع، اصل عملی نیست بلکه مرجع، اصل لفظی است که وجوب زکات فطره را اثبات می کند.

وجه دوم: تمسک به اجماع است که در کلمات فقها آمده است که هم در زکات مال آمده بود و هم در زکات فطره که ظاهراً صغرای این اجماع درست می باشد زیرا از مرحوم شیخ(رحمه الله)در خلاف و دیگران مطرح شده است مثلاً مرحوم محقق(رحمه الله) در معتبر گفته است (به قال علمائنا) و مرحوم شیخ(رحمه الله) در خلاف هم به وجود اجماع تصریح کرده اند و قائلی بر خلاف نداریم.

شایـد نشود اصل این اجماع را انکار کرد و این که گفته شود ممکن است برخی از باب عدم مالک شدن عبد قائل به شـرطیت حریت شدند قابل قبول نیست چون در کلمات قدما حریت به عنوان شرط مستقلی در مقابل غنی و مالک بودن ذکر شده است پس بعید است از این باب باشد بلکه این دو را در عرض هم شرط قرار داده اند .

وجه سوم: گفته شده است روایات زیادی آمده است که (زکاه العبد علی سیده) یا (علی الرجل ان یعطی الزکاه عن مملوکه و زوجته...) پاسـخ این وجه این است که این روایـات نـاظر به زکـات عیلـوله است یعنی می خواهـد بگویـد که زکـات مملوک، همسر، ولد و والد و امثال آنها بر مکلف است از باب عیلولت زیرا که آنها عیال او و واجب النفقه او می باشند ولهذا زن، ولد، والـد و من اغلق علیه بابه هم در آنها ذکر شـده است و این، منافات نـدارد با وجوب بر خود آنها در جایی که مولا ندهـد و در برخی از روایات به ملاک عیلولت تصریح شده است.

ص: ۲۳

مثلاً در صحیحه عبد الرحمن الحجاج آمده است : (عبد الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ(علیه السلام) عَنْ رَجُل يُنْفِقُ عَلَى رَجُل لَيْسَ مِنْ عِيَالِهِ إِلَّا أَنَّهُ يَتَكَلَّفُ لَهُ نَفَقَتَهُ وَ كِسْوَتَهُ أَ تَكُونُ عَلَيْهِ فِطْرَتُهُ قَالَ لَا إِنَّمَا تَكُونُ فِطْرَتُهُ عَلَى عِيَالِهِ صَدَقَةً دُونَهُ وَ قَالَ الْعِيَالُ الْوَلَدُ وَ الْمَمْلُوكُ وَ الزَّوْجَهُ وَ أُمُّ الْوَلَدِ). (۱)

وجه چهارم: تمسک به روایاتی است که زکات را بر مال مملوک نفی کرده بودند (لَيس فِي مَالِ الْمَمْلُوك شَی وَ لَوْ كَانَ لَهُ أَلْفُ أَلْف وَ لَوِ احْتَاجَ لَمْ يُعْطَ مِنَ الزَّكَاهِ شَيْئاً). (۲) و گفته شده که احتمال فرق بین دو زکات نیست .

پاسخ این وجه قبلا گذشت که زکات فطره با زکات مال فرق می کند هم تکلیفش فرق می کند و هم موضوعش و لذا علم یا اطمینان به عدم فرق در کار نیست البته در روایات نفی زکات مال از مملوک یک روایت آمده است که لسانش مطلق است و گفته است (لَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ زَكَاهٌ) و آن روایت علی بن جعفر است که می فرماید (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَر فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَر عَنْ أَخِيهِ مُوسَى(علیه السلام) قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ زَكَاهٌ إِلَّا بِإِذْنِ مَوَالِيهِ.) (۳) لسان این روایت اطلاق دارد زیرا که در آن عنوان مال نیامده بلکه نفی زکات بر مملوک شده است که شامل زکات فطره هم می شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۸، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره ۱۲۱۴۱، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۹۱، أبواب من تجب علیه الزکاه، باب۴، شماره ۱۱۵۹۷، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۹۱، أبواب من تجب علیه الزکاه، باب۴، شماره ۱۱۵۹۸، ح۲، ط آل البیت.

ولی این استدلال هم صحیح نمی باشد زیرا که

اولاً: در سند این روایت عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ آمده است که توثیق نشده است .

ثانیاً : ذیل روایت اطلاق را دچار مشکل می کند می فرماید (اِلَّا بِإِذْنِ مَوَالِيهِ) که قرینه است بر این که نظر به عدم جواز تصرف در اموال موالی عبد است که در دستش است یعنی از آنها زکات بدهد و برای او تصرف در این مال بدون اذن موالیش جایز نیست چون مال مولی است و این مطلب عرفی است و قرینه می شود که صدر روایت یا تنها ناظر به زکات مال است و یا اگر هم اعم باشد ناظر به زکات عیلولت است و آن را نفی می کند یعنی نمی تواند از مال مولایش بدون اذن مولایش بدهد.

بنابراین این روایت فوق به قرینه ذیل آن، یا شامل زکات بدن و زکات فطره نمی شود یا اگر هم شامل فطره بشود ناظر به زکات فطره ای است که اذن مولا را لازم دارد یعنی زکات عیلولت.

وجه پنجم : گفته شده است که این وجه بهترین وجه است و گفته اند اگر بخواهد مملوك از مال دیگر مولاـ بدون اذنش زکات بدهد باطل است زیرا که غصب بوده و باطل است و اگر بخواهد از مال خودش بدهد مال خودش هم یا سالبه بانتفاع موضوع است – در صورتی که ملکیت را برای عبد قائل نباشیم – و اگر هم بگوییم که ملکیت طولی دارد چون که مولاـ هم مالك خود و مالش است محجور از تصرف در آن مال است پس ادله وجوب زکات نمی تواند وی را شامل شود و یا منصرف از او است و نمی شود مستقلاً مکلف به زکات فطره باشد این بیان هم تمام نیست اولاً: ممکن است فرض شود عبدی مالی از مولا در دستش داشته باشدکه می تواند در آن مال تصرف کند مثل موردی که مولی اذن تصرف به او داده است و از جهت عیلولت هم زکات یا بر مولایش واجب نیست مثلاً مولایش کافر یا صغیر یا مجنون باشد و یا در صورتی که مولا نسیاناً یا عصیاناً ندهد چون که عبد اذن تصرف در اموالش را دارد می تواند مشمول امر به زکات باشد زیرا که قادر بر آن است و چرا این فروض مشمول اطلاقات ادله وجوب زکات نباشد و همچنین مملوك به آن مکلف نباشد؟

ثانیاً: این گونه نیست که عبد هیچ مالی نداشته باشد که بتواند در آن تصرف کند چون که برخی از اموال است که ملک عبد می شود و او می تواند در آنها بدون اذن مالایش تصرف کند مثل مالی که دیه او و یا به دلیل اذیت مولا از او می گیرد که در روایت اسحاق آمده بود: (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) مَا تَقُولُ فِی رَجُل یَهَبُ لِعَبْدِهِ أَلْفَ دِرْهَم أَوْ أَقَل أَوْ أَكْثَرَ فَیَقُولُ حَلِّلْنِی مِنْ ضَرْبِی إِیَّاکَ وَ مِنْ کُلِّ مَا کَانَ مِنِّی إِلَیْکَ وَ مِمَّا أَخَفْتُکَ وَ أَرْهَبْتُکَ فَیُحَلِّلُهُ أَ وَ یَجْعَلُهُ فِی حِلّ رَغْبَةً فِیمَا أَعْطَاهُ ثُمَّ إِنَّ الْمَوْلَی بَعْدُ أَصَابَ الدَّرَاهِمَ الَّتِی أَعْطَاهُ فِی مَوْضِع قَدْ وَضَعَهَا فِیهِ الْعَبْدُ فَأَخَذَهَا الْمَوْلَی أَ حَلَالٌ هِیَ فَقَالَ لَا فَقُلْتُ لَهُ أَ لَیْسَ الْعَبْدُ وَ مَالُهُ لِمَوْلَاهُ فَقَالَ لَیْسَ هَذَا ذَاکَ ثُمَّ قَالَ(علیه السلام)قُلْ لَهُ فَلْیَرُدَّ عَلَیْهِ فَإِنَّهُ لَا یَحِلُّ لَهُ فَإِنَّهُ افْتَدَی بِهَا نَفْسَهُ مِنَ الْعَبْدِ مَخَافَةَ الْعُقُوبَةِ وَ الْقِصَاصِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ الْحَدِیث) (۱) . بنابراین اگر عبد قادر و مالک باشد چرا پرداخت زکات فطره - در صورت عدم پرداخت مولایش - بر خود او واجب نباشد؟

ثالثاً: این وجه اثبات می کند که عبد به جهت فقر و عدم مالک بودن مال بدون نیاز به اذن خارج از موضوع وجوب زکات فطره است اما اینکه خود حریت شرط مستقلی در آن است ثابت نمی شود در صورتی که شرطی که مرحوم سید(رحمه الله) و اصحاب ذکر کرده اند این است که حریت شرطی مستقلی در عرض شروط دیگر است .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۸، ص۹۱، أبواب بیع الحیوان، باب۹، شماره ۲۳۶۲۱، ح۳، ط آل البیت.

وجه ششم : تمسک به مرسله ای است که مرحوم مفید(رحمه الله) در مقنعه آورده بود (مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّد الْمُفِیدُ فِی الْمُقْنِعَهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)قَالَ: تَجِبُ الْفِطْرَهُ عَلَی کُلِ مَنْ تَجِبُ عَلَیْهِ الزَّکَاهُ). (۱) و چون حدیث در مقام تحدید است مفهوم پیدا می کند که همان گونه که بر مملوک زکات مال نیست زکات فطره هم بر او واجب نیست و این روایت مدرک عدم فرق بین دو زکات است .

پاسخ: قبلاـ گفتیم که معلوم نیست این روایت ناظر به این جهت باشد بلکه ظاهراً یا احتمالاً ناظر به جهت تمکن بر زکات و غنی بودن است.

وجه هفتم: استفاده از عموم تعلیل در بعضی از روایات نفی زکات مال بر مملوک است مانند صحیحه ابن سنان (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِی بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَان عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: لَیْسَ فِی مَالِ الْمَمْلُوکِ شَی وَ لَوْ کَانَ لَهُ أَلْفُ أَلْف وَ لَوِ احْتَاجَ لَمْ یُعْطَ مِنَ الزَّکَاهِ شَیْئاً) (۲) می فرماید: اگر محتاج بشود به او زکات داده نمی شود پس تکلیف به دفع زکات هم ندارد که این تعلیل زکات فطره را هم شامل می شود زیرا که زکات فطره هم به او داده نمی شود پس زکات فطره هم بر مملوک واجب نیست یعنی چون که تعلیل اعم است از آن تعمیم استفاده می کنیم که نه در مالش بر او زکات است و نه در بر بدنش .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۵، ابواب زکاه الفطره، باب۴، شماره ۱۲۱۳۶، ح۱، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۹۱، ابواب من تجب علیه الزکاه، باب۴، شماره ۱۱۵۹۷، ح۱، ط آل البیت.

این استدلال هم قابل مناقشه است و در بحث زکات مال گفته شده که معلوم نیست (وَ لَوِ احْتَاجَ لَمْ یُعْطَ مِنَ الزَّكَاهِ شَیْئاً)تعلیل باشد بلکه ممکن است مقصود آن است که چون هم خودش و هم مالی که در دستش است مال مولایش است، هم در فرض احتیاج به او زکات نمی پردازند زیرا که واجب النفقه مولایش است و هم از اموالش زکات اخذ نمی شود چون که اموال مولا او است و لااقل اینکه از این جهت از این جهت مجمل است و ظهور در تعلیل ندارد پس عمده دلیل برای شرطیت حریت همان اجماع است.

بررسی جهات مختلف در شرط حریت و بیان ادله واشکالات آن ۹۲/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بررسی جهات مختلف در شرط حریت و بیان ادله واشکالات آن

(الثالث الحریه : فلا تجب علی المملوک و إن قلنا إنه یملک سواء کان قنا أو مدبرا أو أم ولد أو مکاتبا مشروطا أو مطلقا و لم یؤد شیئا فتجب فطرتهم علی المولی نعم لو تحرر من المملوک شی وجبت علیه و علی المولی بالنسبه مع حصول الشرائط).

بحث در شرط سوم بود – اشتراط حریت وجوب زکات فطره – که روز گذشته جهت اول گذشت

جهت دوم: این است که در شرط حریت فرق نمی کند که عبد، مملوک محض باشد یا مدبر یا ام ولد و یا مکاتب مطلق یا مشروط باداء تمام ثمن باشد در همه اینها بر خودش زکات نیست بلکه بر مولایش است البته در صورتی که شرایط زکات بر مولا باشد و فرقی هم بین این اقسام نیست ؛ مدبر و ام ولد که روشن است اما نسبت به مکاتب بحث در گرفته است برخی مثل شیخ صدوق رحمه الله و برخی دیگر قائل به وجوب زکات بر خود مکاتب شده اند مگر در صورتی که عیال مولایش و یا کسی دیگر باشد.

ص: ۲۸

وجه این اختلاف با مرحوم سیدرحمه الله که قائل به اطلاق شرطیت بودند و مرحوم صدوق رحمه الله قائل به تفصیل شده اند وجود روایتی است که البته قول مرحوم صدوق رحمه الله قول اقوایی است که جمله ای از متاخرین هم این را قبول کرده اند و می توان از برای آن دو وجه ذکر کرد:

وجه اول: وجوب فطره بر زکات مقتضای قاعده اولیه است که مطلقات امر با داء زکات بر هر مکلفی است و شامل مکاتب هم می شود و ادله سابق که بر مملوک نفی زکات را می کرد عمده اش اجماع بود که در غیر این مورد است زیرا در مورد مکاتب مثل مرحوم شیخ صدوق رحمه الله و برخی دیگر قائل به وجوب شده اند و سائر وجوه نیز برخی از آنها مثل محجور علیه بودن در تصرف و امثال آن هم در مکاتب جاری نیست چون مکاتب به سبب عقد مکاتبه حجرش از بین می رود بنابراین اطلاقات اولیه وجوب زکات فطره بر هر مکلفی شامل مکاتب می شود و مخصص ندارد.

وجه دوم: روایت خاصه ای است که شیخ صدوق رحمه الله بدان استناد کرده است (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ

عَلِی بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَی بْنَ جَعْفَررحمه الله عَنِ الْمُکَاتَبِ هَلْ عَلَیْه فِطْرَهُ شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ عَلَی مَنْ کَاتَبَهُ وَ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ قَالَ الْفِطْرَهُ عَلَیْهِ وَ لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُ) (۱) (۱) .

این روایت معتبر بود، و صحیحه است که دلیل می شود بر ثبوت زکات فطره برخود مکاتب نه بر مولایش چون در صدر آن از همین جهت سؤال شده است)هَلْ عَلَیْه فِطْرَهُ شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ عَلَی مَنْ کَاتَبَهُ وَ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ قَالَ الْفِطْرَهُ عَلَیْهِ) بنابراین روایت صریح است در این مطلب که فطره عبد به مجرد عقد مکاتبه بر خودش واجب می شود ولی شهادتش قبول نیست چون هنوز حر نشده است .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۶۵، ابواب زکاه الفطره، باب۱۸، شماره ۱۲۲۴۹، ح۳، ط آل البیت.

این روایت هم سندا صحیح است و هم دلالتش واضح، و عدم قبول شهادتش را شیخ صدوق رحمه الله حمل بر استنکار کرده اند که البته این خلاف ظاهر است و ادوات استنکار در روایات نیست بلکه ظاهر تفصیل است که شهادتش قبول نمی شود چون هنوز عبد است ولی به جهت مکاتب شدن فطره اش بر خودش است که البته در عدم قبول شهادت عبد مکلف یا در خصوص آنچه که به نفع مولایش می باشد بحث است که اگر آن را قبول نکردیم این فقره ذیل روایت از حجیت ساقط می شود چنانچه تاویل و تفسیر دیگری نداشته باشد ولی صدر آن حجت است بنابر این آنچه مهم است مقطع صدر حدیث است که محل استناد ما است و علی کل حال حجت خواهد بود.

اشکال صاحب جواهررحمه الله : ایشان خواسته صدر روایت را هم از حجیت بیاندازد و اینگونه تقریر کرده است که این روایت نمی تواند مقید ادله نفی زکات بر مملوک باشد (ولکن صاحب الجواهر مع اعترافه بصحّه السند ذکر أنّها لا تنهض لتقیید ما دلّ علی عدم الوجوب، سیّما مع معارضتها بمرفوعه محمّد بن أحمد بن یحیی) (۱) (۲)

اشکال به کلام صاحب جواهررحمه الله : نه صدر این کلام صاحب جواهررحمه الله صحیح است و نه ذیلش .

اما صدر کلام ایشان ؛ به جهت این که :

اولاً: ما اطلاقاتی بر نفی زکات فطره بر مملوک نداشتیم بلکه دلیل مهم، اجماع بود که در مکاتب تمام نیست و یا وجوهی همچون محجور بودن مملوک و یا مالک نبودن بود که آنها هم در مکاتب نیست

۱- موسوعه الإمام الخوئی، السید أبوالقاسم الخویی، ج۲۴، ص۳۷۲.

ثانیاً: چنانچه اطلاقی هم داشته باشیم بر نفی زکات از مملوک صحیحه علی بن جعفر به جهت این که در خصوص مملوک مکاتب آمده است در حقیقت صریح در تخصیص و استثناء است و آن اطلاق را در خصوص مملوک مکاتب تخصیص می زند و این روشن و واضح است چرا که اگر دلیل ما اجماع بود و در مورد مملوک مکاتب هم این اجماع تمام بود معنایش قطع بعدم صحت مضمون روایت علی بن جعفر بود و از حجیت ساقط می شد لیکن اجماع روشن است که در مکاتب تمام نیست همچنین اعراض مشهور قدما هم از عمل به این روایت محرز نیست تا بشود از راه قاعده وهن خبر معرض عنه آن را از حجیت ساقط نمود.

اما ذیل کلام ایشان که ذکر معارض در مقابل آن است مقصودشان روایتی است که هم شیخ طوسی رحمه الله آن را مسنداً نقل کرده است و هم شیخ کلینی رحمه الله آن را مرفوعاً نقل کرده است بنابراین روایت به نقل کلینی مرفوعه می شود و لذا صاحب جواهررحمه الله فرموده است مرفوعه محمد بن احمد ولیکن مرحوم شیخ طوسی رحمه الله حدیث را مسنداً نقل کرده است که راوی آن حماد بن عیسی است (وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ رَفَعَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: يُؤَدِّی الرَّجُلُ زَكَاهَ الْفِطْرَهِ عَن مُكَاتَبِهِ وَ رَقِيقِ امْرَأَتِهِ وَ عَبْدِهِ النَّصْرَانِی وَ الْمَجُوسِی وَ مَا أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ) (۱) (۳).

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص ۳۳۰، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره ۱۲۱۴۷، ح۹، ط آل البیت.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: يُؤَدِّي الرَّجُلُ زَكَاةَ الْفِطْرَةِ عَنْ مُكَارِيهِ وَ رَقِيقِ امْرَأَتِهِ وَ عَبْدِهِ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ وَ مَا أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ) (۱) (۴)

کلمه (مُكَارِيهِ) که در وسائل ذکر شده است اشتباه ناسخین است زیرا که در تهذیب (مُكَاتَبِهِ) است که همان صحیح است حال گفته می شود میان صحیحه علی بن جعفر و این روایت تعارض است چون که اگر در این روایت می فرمود : مملوک چون مملوک مطلق است صحیحه مخصص آن می شود ولی این جا مکاتب را به عنوانه ذکر کرده است پس نسبتش با صحیحه تباین می شود و لذا تعارض می شود و بعد از تساقط به اطلاق نفی زکات فطره بر مملوک رجوع می شود .

اشکال : این که زکات بر مالکش است این استدلال تمام نیست زیرا که :

اولاً: این روایت سندا ضعیف است زیرا که نقل تهذیب هر چند مسند است ولی (علی بن الحسین) در آن سند وجود دارد که معلوم نیست کیست؟ اگر علی بن الحسین الضریر باشد - که محتمل است - توثیق نشده است بنابر این علی بن الحسین مجهول است و از این نظر سند تمام نیست .

ثانیا : ظاهر حدیث این است که ناظر به فطره از باب عیلوله است یعنی مکاتب هم اگر عیال شخصی شد زکاتش از مال مالک داده می شود نه اینکه بگوییم اصلاً بر خودش نیست به قرینه سیاق چون بقیه موارد ذکر شده، عیال شخص محسوب می شود که لولا۔ عیلولت بر آنها فطره واجب می شود همچون عنوان (رَقِيقِ امْرَأَتِهِ) و عنوان (مَا أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ) بنابراین صححیه علی بن جعفر که می گفت زکات فطره مکاتب بر خودش است فی نفسه است یعنی در جایی است که عیال دیگری نباشد و دو عنوان زکات فطره است ۱- زکات عیلوله است ۲- زکات فی نفسه است که آیا برخودش هم زکات واجب است در فرض عیلولت یا نه و صحیحه علی بن جعفر می گوید زکات فطره اش فی نفسه بر خودش است و از وی ساقط نیست و روایت حماد ناظر به این است که اگر عیال و نان خور مولا۔ باشد و خورد و خوراکش بر عهده مالک باشد زکاتش را باید مالک بدهد فلذا تعارضی بین دو روایت نیست و در این جهت دوم حق با مرحوم صدوق رحمه الله است .

ص: ۳۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۳۱، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره ۱۲۱۵۱، ح۱۳، ط آل البیت.

جهت سوم : مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (نعم لو تحرر من المملوك شی وجبت علیه و علی المولی بالنسبه مع حصول الشرائط) می فرماید: اگر مملوک مبعض شد مثلا نصفش آزاد شد چون که مکاتب مشروط به پرداخت تمام ثمن نبود بلکه مکاتب مطلق بود که با پرداخت هر مقدار همان مقدارش بالنسبه آزاد می شود زکاتش هم بر او واجب می شود و هم بر مولا-یش ولیکن بالنسبه یعنی هر مقداری که از او مملوك است به همان مقدار مثلًا نصف بر مولا است که نصف فطره را او بدهد و هر مقدار که آزاد شده است به همان نسبت از فطره بر خودش است که بپردازد.

این مطلب مبنی بر فتوای مشهور در جهت دوم است که مکاتب بودن مانع از نفی وجوب زکات نیست و الا-طبق آن مبنا مبعض هم نباشد زکات فطره اش بر خود او است در صورت عدم عیلولت و در صورت عیلولت هم مانند حر کل فطره اش بر من یعول به خواهد بود پس طبق مبنای شیخ صدوق رحمه الله که خلاف مشهور است تقسیط در کار نیست و تقسیط طبق مبنای مشهور است که صاحب عروه نیز آن را قبول کرده است که طبق این مبنا تقسیط وجه پیدا می کند که هر مقداری از مملوکیت رفع بشود مانع از وجوب زکات به همان مقدار بر عهده خود عبد مبعض می شود و این مطلب را در زکات مال هم گفته اند که زکات مال عبد مبعض نیز همین گونه است .

شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه ۹۲/۰۷/۰۹

ص: ۳۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه

مرحوم سید(رحمه الله) در ذیل شرطیت حریت می فرماید (... نعم لو تحرر من المملوك شیء وجبت علیه و علی المولی بالنسبه مع حصول الشرائط) (۱) .

جهت سوم: است که می فرماید: اگر مملوکی مبعض بوده که مثلا ثلثش و یا نصفش حر شده است و بقیه اش برای مولی است زکاتش بر خودش و مولایش به نسبت تقسیط می شود شبیه این بحث در زکات مالی هم بود و این مطلب طبق مبنای مشهور و مرحوم سید(رحمه الله)است که هر مقدار مملوك است تقسیط می شود زیرا که وجوب تابع عنوان مملوکیت و حریت است که به مقدار مملوکیت فطره او بر مولی است و هر مقدار که حر است بر خودش می باشد اما اگر مبنای مرحوم شیخ صدوق(رحمه الله) را پذیرفتیم مطلق مکاتب حتی کسی که هیچ مقدار از مال المکاتبه را پرداخت نکرده است هم فطره اش بر خودش است تا چه رسد به مبعض یعنی مکاتبی که بخشی از او آزاد شده باشد بنابر این جهت سوم مبتنی است بر فتوای مشهور که قائل بودند که مکاتب نیز زکات فطره اش بر مولایش می باشد .

اشکال: در اینجا اشکالی براین بیان شده و برخی گفتند این مطلب حتی بر مبنای خود مرحوم سید(رحمه الله) تمام نیست ; زیرا این عبد مبعض یا عیال مولای خودش است که در این صورت همه زکات فطره او بر مولایش است و اگر هم عیال مولی نیست نه بر مولایش زکات است و نه بر خودش اما اینکه زکات فطره اش بر مولی نیست چون عیالش نیست و اما اینکه بر خودش واجب نیست چون هنوز حر نیست بلکه بخشی از او مملوك است و برخی حر است و هنوز به وی حر اطلاق نمی شود و در نتیجه شرط تعلق زکات به مکلف بر او صدق نمی کند بنابراین بر او هم واجب نیست .

ص: ۳۴

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۳.

جواب: جواب این اشکال این است که طبق مبنای مشهور ، مملوکیت میزان است و مستقل از عیلوله است زیرا که مبنای مشهور این بود که مملوکیت را مانع مستقلی از برای تکلیف مملوك به زکات فطره قرار داده است، فلذا به مقداری که مملوك است حکم خودش را دارد و به مقداری که حر است باز حکم خودش را داراست بنابراین، این اشکال وارد نیست که بگوییم اگر عیلولت نباشد بر مولایش واجب نیست آنها مملوکیت را تمام الموضوع تکلیف مولایش قرار داده اند و حریت را هم موضوع تکلیف خودش و گفته شده همچون زکات مال منحل می شود بر خودش و مولایش.

اشکال دیگر: لیکن این جا اشکال دیگری وارد است که قیاس ما نحن فیه به زکات مال قیاس مع الفارق است چرا که در زکات مال مملوك مبعض شده است و چون موضوع زکات، مال و ملك است مال تحصیل کرده او نیز به همان نسبت مبعض شده و انحلالی می شود و چون متعلق زکات مال است جا دارد که کسی انحلال را در آنجا قبول کند که اگر نصف مال

تحصیل شده مثلاً به اندازه نصاب باشد مثلا ۸۰ گوسفند تحصیل کرده که نصف آن ملک حر است و حدّ نصاب را نیز داراست لهذا موضوع تعلق زکات انعام قرار می گیرد و عرفا این انحلال در آنجا صادق و مقبول است اما در این جا موضوع زکات فطره مال نیست بلکه موضوعش خود مکلف و رأس است و انحلالیت در عنوان رأس و مکلف جاری نیست بلکه این جا یک موضوع واحد زکات فطره است و یک راس است هر چند که ملکیت آن رأس مبعض شده است ولیکن نه حر است و نه عبد و مملوک محض است که در این صورت باید به دلیلی که مملوکیت را مانع قرار داد نگاه کرد که ظاهرش چیست ؟ آیا مقصود مانعیت مملوک محض است و یا مطلق مملوکیت است یعنی باید حر باشد تا تکلیف زکات بر او ثابت شود که اگر گفتیم که آن دلیل تنها مملوک محض را از وجوب زکات بیرون می کند - که این چنین است زیرا عمده دلیل اجماع بود و قدر متیقن آن مملوک محض است - پس این جا مملوک محض نیست بنابراین خارج از مدلول دلیل مقید است مخصوصاً اگر دلیل اجماع باشد و زکاتش کلاً بر خودش است و اگر گفتیم مقصود از مملوک ، کسی است که حر نیست و صرف وجود مملوکیت مانع است پس زکات بر خودش نیست و همه اش بر مولایش است و علی ای حال تبعض و تقسیط در زکات در اینجا معنا ندار بلکه موضوع امر وحدانی است یا دلیل مقید اطلاقات اولیه ظهور پیدا می کند در این که مملوکیت محض، رافع تکلیف است و کل زکات بر مبعض خواهد بود و یا صرف وجود مانع است و کل زکات بر سید خواهد بود .

بنـابراین مشـکل است که در اینجـا انحلال را بپـذیریم لـذا طبق مبنای مرحوم سـید(رحمه الله) هم نبایست تقسـیط را قبول کنیم چون که زکات فطره، زکات بر راس و بر خود مکلف است نه بر مال است.

شرط چهارم: (الرابع: الغنی و هو أن یملک قوت سـنه له و لعیاله زائـدا علی ما یقابل الدین و مسـتثنیاته فعلا أو قوه بأن یکون له کسب یفی بـذلک فلاـ تجب علی الفقیر و هو من لاـ یملک ذلک و إن کان الأحوط إخراجها إذا کان مالکا لقوت السـنه و إن کـان علیه دین بمعنی أن الـدین لاـ یمنع من وجوب الإـخراج و یکفی ملک قوت السـنه بل الأحوط الإخراج إذا کان مالکا عین أحد النصب الزکویه أو قیمتها و إن لم یکفه لقوت سنته) (۱)

توضـیح: اگر قوت سـنه هم نداشـته باشـد مقداری از مال داشـته باشد که به اندازه یکی از نُصُب است زکات فطره بر او واجب است (بل الأحوط إخراجها إذا زاد علی مئونه یومه و لیلته صاع) و این اضـیق المعانی است که منسوب به ابن جنید است و تمام این احتیاط های در متن، اسـتحبابی است و مختار ایشان همان قول اول است البته اصل شـرطیت غنا مسـلم است که اگر کسـی مال نداشـته باشد بر او واجب نیست و این اجماعی است و از مجموع روایات مسـتفیضه هم اسـتفاده می شود و بحث در مقدار مال لازم و تحدید غنا است که این غنا که شرط شده است حدش چیست

اقوال در مساله: در این مطلب اختلاف شده است و مرحوم سید(رحمه الله)چهار قول را ذکر می کند.

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۳.

قول اول : قول خودش است که می فرماید (و هو أن یملک قوت سنه له و لعیاله زائدا علی ما یقابل الدین و مستثنیاته فعلا أو قوه بأن یکون له کسب یفی بذلک) یعنی هم قوت یک سالش را داشته باشد و هم اگر دین داشته باشد زائد بر مستثنیات مقابل آن دین را هم دارا باشد حال چه بالفعل مالک باشد و یا بالقوه مالک باشد که کسب و کاری مولد داشته باشد که اگر قوت سال داشت لکن دینی بر ذمه اش بود که در صورت وفا به آن دین مابقی به اندازه قوت سالش باقی نمی ماند و زکات فطره بر او واجب نخواهد بود.

قول دوم: قوت سنه داشته باشد در وجوب فطره کافی است چه دین داشته باشد چه نداشته باشد (إذا کان مالکا لقوت السنه و إن کان علیه دین).

قول سوم : آن که به مقدار یکی از نصابهای زکات مال - مثلاً- دویست درهم - و یا قیمت آن را داشته باشد که در این صورت زکات فطره بر او واجب می شود حتی اگر کافی برای قوت سالش نباشد.

قول چهارم: کافی است قوت یک روز و یک شب با یک صاع از جنس زکات فطره و یا قیمت آن را دارا باشد و این قول تنها منسوب به ابن جنید است

قول پنجم: البته در اینجا قول پنجمی هم ممکن است ادعا شود که از برخی حواشی بر متن استفاده می شود و آن همان قول اول و مختار ماتن است با قیدی که بیان کرده اند و آن این است که اگر دین دارد باید آن دین حال باشد اما اگر دین مؤجل باشد و مربوط به سال آینده باشد لازم نیست معادل آن را دارا باشد و زکات فطره بر او در این صورت با داشتن فقط قوت سال واجب می شود که شاید مقصود مرحوم سید(رحمه الله) هم همین باشد بقرینه ذکر مستثنیات دین و بدون شک مقتضای قاعده اولی عدم شرط غنا ست و هر کس بتواند باید زکاتش را بدهد و فقط قدرت شرط آن است و اطلاق ادله اولیه زکات فطره این شرط را نفی می کند یعنی ما باشیم و آن اطلاقات، آنها نافی شرطیت غنا هستند علاوه براین در برخی از روایات نیز به این عموم تصریح شده است البته ممکن است که اکثر آن ها سندا ضعیف باشد

روایات:

روایت اول: مانند مکاتبه همدانی:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِی بْنِ حَاتِم عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرو عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْحَسَنِ الْحُسَیْنِیِّ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْن مُحَمَّد الْهَمَذَانِی أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ صَاحِبَ الْعَسْکَر(علیه السلام) :کَتَبَ إِلَیْهِ فِی حَدِیث و الْفِطْرَهُ عَلَیْکَ وَ عَلَی النَّاسِ کُلِّهِمْ وَ مَنْ تَعُولُ ذَکَراً کَانَ أَوْ أُنْثَی صَغِیراً أَوْ کَبِیراً حُرّاً أَوْ عَبْداً فَطِیماً أَوْ رَضِیعاً تَدْفَعُهُ وَزْناً سِتَّهَ أَرْطَال بِرِطْلِ الْمَدِینَهِ وَ الرِّطْلُ مِائَهٌ وَ خَمْسَهٌ وَ تِسْعُونَ دِرْهَماً یَکُونُ الْفِطْرَهُ أَلْفاً وَ مِائَهً وَ سَبْعِینَ دِرْهَماً) (۱)

روایت دوم: روایت زراره: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُود الْعَیَّاشِی فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر(علیه السلام) وَ لَیْسَ عِنْدَهُ غَیْرُ ابْنِهِ جَعْفَر- عَنْ زَکَاهِ الْفِطْرَهِ فَقَالَ یُؤَدِّی الرَّجُلُ عَنْ نَفْسِهِ وَ عِیَالِهِ وَ عَنْ رَقِیقِهِ الذَّکَرِ مِنْهُمْ وَ الْأُنْثَی وَ الصَّغِیرِ مِنْهُمْ وَ الْکَبِیرِ صَاعاً مِنْ تَمْر عَنْ کُلِّ إِنْسَان أَوْ نِصْفَ صَاع مِنْ حِنْطَه وَ هِیَ الزَّکَاهُ الَّتِی فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ مَعَ الصَّلَاهِ عَلَی الْغَنِیِّ وَ الْفَقِیرِ مِنْهُمْ إِلَی أَنْ قَالَ قُلْتُ وَ عَلَی الْفَقِیرِ الَّذِی یُتَصَدَّقُ عَلَیْهِ قَالَ نَعَمْ یُعْطِی مِمَّا یُتَصَدَّقُ بِهِ عَلَیْهِ (۲)

روایت سوم: روایت احمسی: عَلِیُّ بْنُ مُوسَی بْنِ طَاوُس فِی کِتَابِ الْإِقْبَالِ نَقْلًا مِنْ کِتَاب عَبْدِ اللَّهِ بْن حَمَّاد الْأَنْصَارِیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الْأَحْمَسِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: ....: قَالَ وَ هِیَ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِم مُحْتَاج أَوْ مُوسِر یَقْدِرُ عَلَی فِطْرَه (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت. ج۹، ص۳۴۲، (۱۲۱۸۲).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت. ج۹، ص ۳۴۰، (۱۲۱۷۸).

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت. ج۹، ص۳۳۲(۱۲۱۵۴).

این روایت روشن است که میزان را قدرت و عدم قدرت قرار داده است پس در این قبیل روایات تصریح به عموم شده است و ما دلیل قوی می خواهیم که هم اطلاقات اولیه را و هم عموم در این قبیل روایات را تخصیص بزند که بحث آینده است.

بررسی اقوال و ادله شرطیت غنی و عدم آن در وجوب زکات فطره ۹۲/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرط چهارم بود که مرحوم سید(رحمه الله) فرمود:(الرابع: الغنی و هو أن یملک قوت سنه له و لعیاله زائدا علی ما یقابل الدین و مستثنیاته فعلاـ أو قوه بأن یکون له کسب یفی بذلک فلا تجب علی الفقیر و هو من لا یملک ذلک و إن کان الأحوط إخراجها إذا کان مالکا لقوت السنه و إن کان علیه دین بمعنی أن الدین لا یمنع من وجوب الإخراج و یکفی ملک قوت السنه بل الأحوط الإخراج إذا کان مالکا عین أحد النصب الزکویه أو قیمتها و إن لم یکفه لقوت سنته بل الأحوط إخراجها إذا زاد علی مئونه یومه و لیلته صاع). عرض کردیم که ایشان در بحث شرط چهارم - که شرط غنی در وجوب زکات فطره است - به چهار قول اشاره کردهاند.

قول اول:مکلف، مالک قوت سال باشد و دینی هم نداشته باشد یا اگر دارد مقابل و معادل آن دین را دارا باشد که در این جا فطره واجب است.

قول دوم:لازم نیست مکلف معادل دین را داشته باشد که میفرماید(و إن کان الأحوط إخراجها إذا کان مالکا لقوت السنه و إن کان علیه دین بمعنی أن الدین لا یمنع من وجوب الإخراج و یکفی ملک قوت السنه).

ص: ۳۹

قول سوم :دارای یکی از نصابها باشد یا مالی که به اندازه آن قیمت داشته باشد که باز غنی است و فطره براو واجب است(بل الأحوط الإخراج إذا کان مالکا عین أحد النصب الزکویه أو قیمتها و إن لم یکفه لقوت سنته).

قول چهارم:میفرماید(بل الأحوط إخراجها إذا زاد علی مئونه یومه و لیلته صاع)یعنی به اندازه یک صاع - که مقدار زکات فطره است - داشته باشد اضافه بر مئونه شب و روزش را که قول منسوب به ابن جنید است.

قبلاً گفتیم که مقتضای قاعده اولیه وجوب زکات است مطلقاً، زیرا که ادله وجوب زکات مطلق است و برخی از روایات هم عموم زکات را بر همه مردم ثابت میکرد پس اگر بخواهیم هرگونه شرطی را اضافه کنیم در حقیقت تقیید آن اطلاقات خواهد بود که دلیل میخواهد و برخی از روایات وارده مقید آن اطلاقات هستند و میتوانیم این روایات نافیه را به سه دسته تقسیم کنیم.

دسته اول:روایاتی است که بر نفی زکات فطره بر عنوان محتاج وارد شده است که ذیلاً به آنها اشاره میکنیم.

روایت اول:صحیحه اسحاق بن المبارک وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَکِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی إِبْرَاهِیمَ(علیه السلام)عَلَی الرَّجُلِ الْمُحْتَاجِ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ فَقَالَ لَیس عَلَیْه فِطْرَهٌ. (۱) روایت دوم:روایت یزید بن فرقد است که میفرماید وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

سِنَان عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ فَرْقَد قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)عَلَی الْمُحْتَاجِ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ فَقَالَ لَا. (۲) در سند این روایت محمد بن سنان وارد شده است که از طرف مرحوم شیخ(رحمه الله) تضعیف شده است که محل بحث است آیا این ضعف به مذهب او بر میگردد یا به وثاقت که بعید نیست به مذهب بر گردد.

ص: ۴۰

۱- وسائل الشیعه،شیخ حر عاملی،ج۹، ص۳۲۱،ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۳، شماره۱۲۱۲۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه،شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۱، ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۴، شماره۱۲۱۲۴، ط آل البیت.

روایت سوم:معتبره اسحاق بن عمار وَ عَنْهُ عَنْ أَبِی جَعْفَر عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِید عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی إِبْرَاهِیمَ(علیه السلام)عَلَی الرَّجُلِ الْمُحْتَاجِ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِ فِطْرَهٌ. دسته دوم:روایاتی که به عنوان (مَنْ لَا یَجِدُ) آمده است که نام میبریم.

روایت اول:صحیحه فضیلوَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِیز عَنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)قَالَ: قُلْتُ لَهُ لِمَن تَحِلُ الْفِطْرَهُ قَالَ لِمَنْ لَا یَجِدُ وَ مَنْ حَلَّتْ لَهُ لَمْ تَحِلَّ عَلَیْهِ وَ مَنْ حَلَّتْ عَلَیْهِ لَمْ تَحِلَّ لَهُ. (۱) سوال در مورد کسی است که میتوان به او زکات داد یعنی در این روایت مصرف فطره را (مَنْ لَا یَجِدُ)قرار میدهد ولیکن ذیل آن، دلیل بحث مامیشود(وَ مَنْ حَلَّتْ لَهُ لَمْ تَحِلَّ عَلَیْهِ وَ مَنْ حَلَّتْ عَلَیْهِ لَمْ تَحِلَّ لَهُ)از این فقره استفاده میشود که موضوع وجوب زکات فطره ، کسی است که نمیتواند زکات بگیرد یعنی واجد است و فقیر و مستحق صدقه نیست.

روایت دوم:صحیحه عبدالله بن میمون است که میفرماید... عن ابی عبدالله (علیه السلام) عن ابیه (علیه السلام)فی حدیث زکاه الفطره قال: لیس علی من لایجد ما یتصدق به حرج. (۲)

دسته سوم:روایاتی است که مستند عمده مشهور قرار گرفته است که تحت عنوان(من یَأْخُذُ مِنَ الزَّکَاهِ)یا(یَقْبَلُ الزَّکَاهَ)آمده است مثل:

روایت اول:صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِید عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر عَنْ حَمَّاد یَعْنِی ابْنَ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِیِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُل یَأْخُذُ مِنَ الزَّکَاهِ عَلَیْهِ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ قَالَ لَا. (۳) روایت دوم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ سَهْل عَنْ حَمَّاد عَنْ حَرِیز عَنْ یَزِیدَ بْنِ فَرْقَد عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)أَنَّهُ سَمِعَهُ یَقُولُ مَنْ أَخَذَ مِنَ الزَّکَاهِ فَلَیْسَ عَلَیْهِ فِطْرَهٌ. (۴) این روایت به دو سند نقل میشود که در سند ذکر شده اسماعیل بن سهل است ولیکن سند دیگر آن صحیح است.

ص: ۴۱

۱- وسائل الشیعه،شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۲، ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۹، شماره۱۲۱۲۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۱، ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۲، شماره۱۲۱۲۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۱، ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۱، شماره۱۲۱۲۱، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۲، ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۷، شماره۱۲۱۲۷، ط آل البیت.

روایت سوم:وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی جَعْفَر عَنْ عَلِی بْنِ الْحَکَم عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ یَزِیدَ بْنِ فَرْقَد النَّهْدِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)عَنْ رَجُل یَقْبَلُ الزَّکَاهَ هَلْ عَلَیْهِ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ قَال (۱) نجاشی، اسماعیل بن سهل را که در سند اول است تضعیف کرده است و گفته است(ضعّفه اصحابنا)البته مرحوم شیخ(رحمه الله) نسبت به ما بعد این سند یعنی (حریز) در

مشیخه از برای کل کتب و روایتی که از حریز نقل میکند سند معتبر دارد و ذکر میکند که صحیح است حال اگر کسی بگوید این روایت هم، چون از حریز نقل شده است مشمول آن سند - که صحیح است - نیز میشود پس این روایت هم معتبر میشود و این را تعویض سندی میگویند در این صورت (اسماعیل بن سهل) ساقط میشود و با آن سند دیگر، روایت معتبر میشود.

لیکن در این جا بحث است که این گونه تعویضهای سندی درست است یا خیر؟ که اگر قبول کردیم این سند هم درست میشود ولی ما در آن تشکیک کرده و گفتیم که نمیتوان به اطلاق عبارت مشیخه اخذ کرد و منظور این نیست که هر روایتی که واقعاً از حریز باشد و در هر سند و نقل دیگری آمده باشد آن را هم مرحوم شیخ(رحمه الله) با سند مشیخه نقل میکند بلکه منظور این است که هر جا خود مرحوم شیخ(رحمه الله)بگوید که روایت حریز است و به او اسناد دهد آن را با سند مشیخه از او نقل میکند نه بیشتر از آن پس سندی که در نقل دیگران باشد آن را مرحوم شیخ(رحمه الله) با سند مشیخه نقل نمیکند و به آن شهادت نمیدهد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۲، ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۵، شماره۱۲۱۲۵، ط آل البیت.

روایت چهارم:که این روایت میفرماید معیار غنی به معنای ملک قوت سنه است و آن مرسله مفید از یونس بن عمار است مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّد الْمُفِیدُ فِی الْمُقْنِعَهِ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَمَّار قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)یَقُول تَحْرُمُ الزَّکَاهُ عَلَی مَنْ عِنْدَهُ قُوتُ السَّنَهِ وَ تَجِبُ الْفِطْرَهُ عَلَی مَنْ عِنْدَهُ قُوتُ السَّنَهِ (۱) این حدیث از روایت قبلی بهتر است چون معیار(من یقبل الزکاه)را مشخص کرده است و میفرماید کسی که مالک قوت سالش است زکات بر او واجب است در ذیل هم میفرماید(وَ تَجِبُ الْفِطْرَهُ عَلَی مَنْ عِنْدَهُ قُوتُ السَّنَهِ).و چون در مقام تحدید است معنایش این است که موضوع وجوب زکات فطره هم کسی است که مالک قوت سالش میباشد بنابراین دلالتش واضح تر است بر این که شرط، مالک بودن قوت سال است.

لکن این روایت مرسل است والا روایت خوبی بر فتوای مشهور بود لیکن روایاتی که در آن(یأخذ)و یا(یقبل الزکاه)آمده است هم ظاهر در این است که مقصود همان فقیر شرعی یعنی ملک قوت سال است زیرا که مقصود همه مصارف زکات نیست بلکه منصرف است به کسی که(یأخذ من الزکاه)از باب فقر نه جهات دیگر مانند ابن سبیل یا غارم یا عامل بودن زیرا که مرکوز در ذهن در باب(من یقبل الزکاه)همان فقر است علاوه بر این که چون از(عمن یجب علیه الفطره)سوال میکند که ناظر به آن است که باید چه مقدار مالک باشد تا زکات فطره بر او واجب باشد و در این سیاق(یأخذ من الزکاه)را فرض میکند معلوم میشود منظور همان فقر است و امام(علیه السلام) در جواب فرموده است(لایجب الفطره علیه)و این بدان معناست که اگر کسی مستحق اخذ زکات باشد یعنی فقیر باشد که مالک مئونه سالش نباشد وجوب فطره ندارد و این دلیل بر فتوای مرحوم سید(رحمه الله) و مشهور میشود که غنی شرط است و این روایت طائفه دسته سوم عمده مستند مشهور است و لسان دسته اول و دوم که احتیاج و یا عدم وجدان است نیز باید بر همین معنا حمل نمود و عنوان سوم را در موضوع اخذ کنیم که میشود از برای تقریب این مطلب دو بیان ذکر کرد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۳، ابواب زکاه الفطره، باب۲، ح۱۱، شماره۱۲۱۳۱، ط آل البیت. .

بیان اول :سه دسته با هم تنافی ندارند و مثل دلیلین مثبتین میباشند یعنی دسته سوم، دو دسته اول و دوم را توسعه داده است زیرا که فقیر شرعی اوسع از (من لا یجد و یا محتاج) است و مانند دو دلیل مثبت حکم یا نافی حکمی است که احدهما اوسع از دیگری باشد پس تنافی و تعارضی میانشان در کار نیست و به هر دو اخذ میشود.

بیان دوم:اگر گفته شود که روایات دسته اول و دوم دلالت بر یک نوع مفهوم دارد و معیار را احتیاج و عدم احتیاج قرار داده است و عنوان احتیاج و عدم واجد بودن را معیار قرار میدهد بنابراین میتوان گفت ظهور در مفهوم هم از آنها استفاده میشود که هرکه واجد مقدار فطره باشد و یا محتاج به آن نباشد فطره بر او واجب میشود حتی اگر قوت سال را مالک نباشد لیکن چون که روایات دسته سوم صریح در معیار فقر شرعی است که احتیاج به مئونه سال و مالک بودن آن است و منطوقاً بر این مطلب دلالت دارد در نتیجه قرینه بر جمع خواهد شد و این که مقصود از محتاج، احتیاج به مئونه سال است و به عبارت دیگر عنوان محتاج و واجد بودن عنوانی مشکک است و مراتبی دارد که مراد احتیاج به قوت سال یا یک شبانه و روز قوت و مئونه است و چون که مرتکز است که شارع در زکات مال فقر و احتیاج را معنا کرده است به کسی که مالک مئونه یکسال میباشد و آن را مستحق اخذ زکات قرار داده است لهذادسته سوم ظهور قوی خواهد داشت در این که موضوع وجوب و معیار آن همان است و کسی که مستحق زکات است یعنی فقر و احتیاج شرعی دارد و مستحق اخذ زکات است فطره بر او واجب نیست حتی اگر ما یتصدق به را داشته باشد.

در این جـا ممکن است ادعـا شود که چرا عکس این جمع را قائـل نشویم و بگوییم موضوع وجوب فطره همـان احتیاج و عـدم احتیاج یومی و نداشـتن مطلق است و دسـته سوم را که گفته است(من یقبل الزکاه)حمل کنیم بر کسـی که یقبل الزکاه لحاجته الیـومیه نه کـل سـال و بر این شـخص وجـوب فطره نیست یعنی دسـته اول را قرینه قرار دهیم بر این که مقصود کسـی است که برای قوت فعلیاش زکات اخـذ میکنـد یعنی مئونه فعلی را نـدارد و حاجت یومیه را از زکات اخـذ میکنـد که همان قول چهارم است که مرحوم ابن جنید گفته است این اشـکالی است که ممکن است کسی به کیفیت استفاده از مجموع روایات نفی زکات وارد کند.

که البته این اشـکال وارد نیست زیرا که حمل اخـذ از زکات بر خصوص کسـی که مؤنه یومیه را هم نـدارد و از زکات میگیرد حمـل بر فرد نـادر است زیرا معمولاًـ زکـات به من لایملک قوت السـنه داده میشود و وقتی داده میشود هم به انـدازه قوت سال داده میشود بنـابراین حمل مـذکور در حکم الغاء دسـته سوم است مضافاً بر این که عرفاً منظور از محتاج هم همان محتاج و فقر شرعی به قوت سال است نه محتاج مطلق و عقلی که شاید عدم وجوب فطره بر او نیاز به سؤال هم نداشته باشد.

یک حمل دیگر هم این است که گفته شود مقصود، اخذ بالفعل از زکات برای امرار معاش باشد اما کسی که از زکات ارتزاق نمیکنـد بر او فطره - اگر واجد آن باشد - واجب است هر چند مالک قوت سالش هم نباشد که این تفصـیل هماولاً:قائل ندارد و مقطوع العدم است.

ص: ۴۵

ثانیاً:مقصود از(یقبل الزکاه)شانیت اخذ است یعنی کسی که مستحق اخذ زکات است نه این که باید بالفعل اخذ کند تا زکات نباشد علاوه بر اینکه این تعابیر کنایه از همان فقیر و مستحق زکات است . باقی ماند روایات معارض که آمده است.

بررسی روایات معارض با ادله نفی زکات بر فقیر ۹۲/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی روایات معارض با ادله نفی زکات بر فقیر

بحث در شرط چهارم بود؛ اینکه مکلف فقیر نباشد و مالك قوت سنه باشد و روایاتی که دلالت می کرد بر نفی زکات بر فقیر خوانده شد که سه دسته بودند و جمع آنها و نتیجه همان است که ذکر شده اما در مقابل روایات معارضی آمده است.

روایت اول : صحیحه زراره : (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْت الْفَقِيرُ الَّذِی يُتَصَدَّقُ عَلَيْهِ هَلْ عَلَيْهِ صَدَقَةُ الْفِطْرَهِ فَقَالَ نَعَمْ يُعْطِی مِمَّا يُتَصَدَّقُ بِهِ عَلَيْه) (۱) (۱)

پرسش سائل در این موضوع است با اینکه فقیر است آیا بر او صدقه فطره واجب است؟ می فرماید بله از همان مالی که صدقه می گیرد از همان صدقه، زکات فطره را بدهد مرحوم صاحب جواهررحمه الله از این روایت تعبیر به ضعیفه کرده است لکن این روایت معتبره است اما در سند آن محمد بن عیسی آمده است که از اجلاء روات است و در محل خودش در علم رجال ثابت شده و تضعیف شیخ صدوق رحمه الله نفی وثاقت این شخص نبوده است بلکه چون از غالین هم روایت می کرده است ایشان این گونه بیان کرده اند و دلالت این روایت خیلی روشن است به این نحو : کسی که فقیر است و از زکات هم می گیرد واجب است که زکات فطره بدهد ولی این مضمون با این اطلاق که حتی از خود فطره به او داده شده است از نظر فقهی قائلی ندارد سیره عملی هم بر خلاف آن بوده است که باید آن را حمل بر استحباب و اصل مشروعیت کرد هم از این جهت و هم از جهت روایات گذشته که می فرمود "لا" و صریح در نفی وجوب است و این روایت ظاهر در وجوب است که جمع عرفی آن حمل بر استحباب یا اصل مشروعیت است و گفته شده است که این روایت به لسان امر نیست تا حمل بر استحباب شود و تعبیر (علیه) در آن آمده است که ظهور در حکم وضعی یا ثبوت زکات دارد و اگر امری بود و ترخیص در ترکی را بیان می کرد، جمع مذکور صحیح بود بخلاف این جا و برخی نیز گفته اند در کلام سائل حکم وضعی آمده است و در کلام امام علیه السلام (یعطی) آمده است که باز امر یا جمله خبریه در مقام امر است که قابل حمل بر استحباب است ولی اولاً: کلمه (علیه) در مورد حکم تکلیفی هم استعمال می شود مانند (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلا –آل عمران۹۷) و مانند (فِی كُلِ أَرْبَعِين شَاهً شَاهٌ) که در زکات اموال آمده است که صرفاً حکم وضعی است و ثانیاً: در احکام وضعی هم که دو قسم دارد قسم استحبابی و قسم لزومی مثل باب انفاقات و صدقات تعبیر به (علیه صدقه الفطره) هم قابل حمل بر استحباب است که مقتضای جمع عرفی با دسته سوم روایات نافی است .

ص: ۴۶

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۲۴).۲ -۱۲۱۳۴. مؤسسه آل البیت علیهم السلام

روایت دوم: روایت دیگر زراره است که از فضیل هم نقل شده است (وَ عَنْهُ عَنِ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَار قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَ عَلَی مَنْ قَبِلَ الزَّکَاهَ زَکَاهٌ فَقَالَ أَمَّا مَنْ قَبِلَ زَکَاهَ الْمَالِ فَإِن عَلَیْهِ زَکَاهَ الْفِطْرَهِ وَ لَیْسَ عَلَیْهِ لِمَا قَبِلَهُ زَکَاهٌ وَ لَیْسَ عَلَی مَنْ یَقْبَلُ الْفِطْرَهَ فِطْرَه) (۱)

(بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِی بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ وَ ذَکَرَ مِثْلَهُ وَ تَرَک قَوْلَه وَ لَیْسَ عَلَیْهِ لِمَا قَبِلَهُ زَکَاه) (۲) مرحوم شیخ طوسی رحمه الله این روایت را به دو سند نقل می کند یک سند درست که از زراره است و یک سند دیگر در آن اسماعیل بن سهل وجود دارد که از فضیل است و قبلاً گذشت که در رجال تضعیف شده است مگر این که قائل به تعویض سندی تا (حریز) بشویم و در سند دوم زیاده ای دارد که می فرماید: (وَ لَیْسَ عَلَیْهِ لِمَا قَبِلَهُ زَکَاه) یعنی بر آنچه به عنوان زکات مال می گیرد زکات مال نیست و نسبت به مانحن فیه این روایت تفصیل داده است و گفته است که اگر فقیر است و به او زکات مال داده اند فطره باید بدهد چون زکات اخذ شده زکات مال است نه فطره اما اگر کسی از زکات فطره می گیرد بر او دیگر زکات فطره نیست.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج۹، ص۳۲۲و(۳۲۳)۱۰ -۱۲۱۳۰. مؤسسه آل البیت علیهم السلام

۲- (۳)وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۲۳) مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

در نتیجه جمع این سه نوع روایت این می شود که زکات فطره بر فقیری که از زکات فطره استفاده می کند واجب نیست و بر کسی که از زکات مال استفاده می کند واجب است فطره بپردازد و این روایت هم قرینه جمع میان آن دو می شود.

اشکال : این استدلال تمام نیست و این روایت نمی تواند شاهد جمع باشد بلکه این روایت هم باید بر استحباب حمل شود چون که اولاً: چنین تفصیلی را کسی قائل نیست بلکه یا قائلند بر فقیر واجب نیست یا می گویند واجب است اگر قادر باشد باید بپردازد تفصیل بین فقیری که از این زکات اخذ کرده یا آن زکات قائلی ندارد و اگر خود عدم قائل موجب قطع شود مانع از اخذ به این تفصیل است و باید آن را براستحباب یا مشروعیت حمل کرد و ثانیاً: تخصیص روایات دسته سوم که می فرمود (من «يَأْخُذُ مِنَ الزَّكَاهِ» او «يَقْبَلُ الزَّكَاهَ » فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِطْرَهٌ.) به خصوص کسی که زکات فطره می گیرد صحیح نیست چون کلمه "زکات" را اگر نگوییم منصرف است به زکات مال مخصوصا در روایاتی که تعبیر زکات در مقابل فطره آورده شده است قدر متیقن آن زکات مال است بنابراین چنین جمعی عرفی نیست و در حقیقت طرح آن روایات است چون آن ها صریح در نفی زکات در مورد زکات مال است بنابر این باید این روایت مفصل را حمل بر استحباب کرد.

اشکال : ممکن است که گفته شود نمی توان این روایت تفصیل را بر استحباب حمل کرد چون اگر اینگونه باشد تفصیل معنا نداشت چون استحباب و در هر دو شق مطلق است یعنی حتی فقیری که از زکات فطره استفاده می کند مستحب است زکات فطره بدهد

ص: ۴۸

پاسخ اشکال : این اشکال هم قابل دفع است چون ممکن است گفته شود که استحباب مراتبی دارد و یا این روایت ناظر به مشروعیت به عنوان زکات است نه به عنوان مطلق انفاق که ظاهر این روایت هم همین است که تفصیل داده است و گفته شده زکات گرفته شود برای همان نوع زکات داده نمی شود اما برای نوع دیگر می تواند زکات بدهد .

روایت سوم : (وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّد عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَم عَنْ دَاوُدَ بْنِ النُّعْمَانِ وَ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام الرَّجُلُ لَا یَکُونُ عِنْدَهُ شَیْ مِنَ الْفِطْرَهِ إِلَّا مَا یُؤَدِّی عَنْ نَفْسِهِ وَحْدَهَا أَ یُعْطِیهِ غَرِیباً أَوْ یَأْکُلُ هُوَ وَ عِیَالُهُ قَالَ یُعْطِی بَعْضَ عِیَالِهِ ثُمَّ یُعْطِی الْآخَرَ عَنْ نَفْسِهِ یَتَرَدَّدُونَهَا فَیَکُونُ عَنْهُمْ جَمِیعاً فِطْرَهٌ وَاحِدَهٌ) (۱) (۴)

در این روایت هم سوال کرده است که کسی که آنقدر ندارد به اندازه ای که از خودش و عیالش زکات فطره بدهد ولی به اندازه خودش یعنی یک صاع می تواند بپردازد آیا آن را به غریبی بدهد یا بر عیالش صرف کند امام علیه السلام در مقام جواب فرموده است که به عنوان فطره صدقه به فرزندش و او هم از طرف خودش به فرزند دیگری بدهد و هکذا تا از همه فطره داده شود بنابراین یک فطره از طرف همه داده می شود پس معلوم می شود زکات فطره بر فقیر هم ثابت است .

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۲۵).۳ -۱۲۱۳۵ .مؤسسه آل البیت علیهم السلام

اشکال : استدلال به این روایت به عنوان معارض تمام نیست چون ناظر به وجوب و استحباب فطره نیست و سائل از اصل وجوب نپرسیده است بلکه فرض کرده که می خواهد یک زکات بدهد امام راه و حیله ای به او نشان می دهد که این گونه عمل کند تا از تمام رووس عیال و خانواده اش هم زکات داده باشد و اگر ظهوری هم در وجوب داشته باشد روایات دسته سوم صریح در نفی است که آن قرینه می شود بر استحباب.

روایت چهارم : (عَلِی بْنُ مُوسَی بْنِ طَاوُس فِی کِتَابِ الْإِقْبَالِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّاد الْأَنْصَارِیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الْأَحْمَسِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: أَدِّ الْفِطْرَهَ عَنْ کُلِّ حُرّ وَ مَمْلُوک فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ خِفْتُ عَلَیْکَ الْفَوْتَ قُلْتُ وَ مَا الْفَوْتُ قَالَ الْمَوْتُ قُلْتُ أَ قَبْلَ: الصَّلَاهِ أَوْ بَعْدَهَا قَالَ إِنْ أَخْرَجْتَهَا قَبْلَ الظُّهْرِ فَهِی فِطْرَهٌ وَ إِنْ أَخْرَجْتَهَا بَعْدَ الظُّهْرِ فَهِیَ صَدَقَهٌ وَ لَا تُجْزِیکَ قُلْتُ فَأُصَلِّی الْفَجْرَ وَ أَعْزِلُهَا فَیَمْکُثُ یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْم آخَرَ ثُمَّ أَتَصَدَّقُ بِهَا قَالَ لَا بَأْسَ هِیَ فِطْرَهٌ إِذَا أَخْرَجْتَهَا قَبْلَ الصَّلَاهِ قَالَ: قَالَ وَ هِیَ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِم مُحْتَاج أَوْ مُوسِر یَقْدِرُ عَلَی فِطْرَه) (1) (۵)

در ذیل که می فرماید (هِیَ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِم مُحْتَاج أَوْ مُوسِر یَقْدِرُ عَلَی فِطْرَه.) معنایش این است که بر فقیر هم واجب است لیکن سند این روایت معتبر نیست زیرا که مرسله ابن طاووس از (عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّاد الْأَنْصَارِیِّ) است و (أَبو الْحَسَنِ الْأَحْمَسِیِّ) هم توثیق ندارد و از نظر دلالت هم باید بر استحباب یا مشروعیت حمل شود و کلمه "واجبه" در لغت به معنای ثابت است نه وجوب اصطلاحی.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۳۱)و (۳۳۲)۱۶ -۱۲۱۵۴. مؤسسه آل البیت علیهم السلام

روایت پنجم: روایت زراره است که در تفسیر عیاشی آمده است که متاسفانه ناسخ سند را حذف کرده است و الا شاید صحیحه می بود و آن روایت اینگونه است (مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُود الْعَیَّاشِی فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر(ع) وَ لَیْسَ عِنْدَهُ غَیْرُ ابْنِهِ جَعْفَر- عَنْ زَکَاهِ الْفِطْرَهِ فَقَالَ یُؤَدِّی الرَّجُلُ عَنْ نَفْسِهِ وَ عِیَالِهِ وَ عَنْ رَقِیقِهِ الذَّکَرِ مِنْهُمْ وَ الْأُنْثَی وَ الصَّغِیرِ مِنْهُمْ وَ الْکَبِیرِ صَاعاً مِنْ تَمْر عَنْ کُلِّ إِنْسَان أَوْ نِصْفَ صَاع مِنْ حِنْطَه وَ هِیَ الزَّکَاهُ الَّتِی فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ مَعَ الصَّلَاهِ عَلَی الْغَنِیِّ وَ الْفَقِیرِ مِنْهُمْ إِلَی أَنْ قَالَ قُلْتُ وَ عَلَی الْفَقِیرِ الَّذِی یُتَصَدَّقُ عَلَیْهِ قَالَ نَعَمْ یُعْطِی مِمَّا یُتَصَدَّقُ بِهِ عَلَیْهِ((۱) این روایت شبیه همان روایت اول زراره است که گفتیم حمل بر استحباب می شود.

روایت ششم: مرسله علی بن ابراهیم است (عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ فِی تَفْسِیرِهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ(ع) فِی قَوْلِهِ تَعَالَی حِکَایَهً عَنْ عِیسَی وَ أَوْصانِی بِالصَّلاهِ وَ الزَّکاه قَالَ زَکَاهُ الرُّءُوسِ لِأَنَّ کُلَّ النَّاسِ لَیْسَتْ لَهُمْ أَمْوَالٌ وَ إِنَّمَا الْفِطْرَهُ عَلَی الْفَقِیرِ وَ الْغَنِیِّ وَ الصَّغِیرِ وَ الْکَبِیرِ) (۲) . (۷)این روایت هم مرسله است پس از نظر سند معتبر نیست و هم باید حمل بر استحباب یا مشروعیت بشود مخصوصا که آیه ذکر شده خطاب به حضرت عیسی و شریعت او است و یا اینکه گفته شود مقصود من له الزکاه است از رؤس یعنی زکات فطره فقط بر راس غنی نیست بلکه از راس فقیر هم زکات باید داده شود اگر در علیولت غنی باشند و مثل زکات مال نیست یعنی من منه الزکاه ممکن است فقیر باشد بخلاف زکاه المال. بنابراین روایات معارض یا سند ندارند و یا باید حمل بر استحباب و اصل مشروعیت بشوند و بدین ترتیب بطلان قول چهارم روشن می شود که می گفت کافی است به اندازه یک صاع اضافه بر مئونه روزش داشته باشد که شاید مستندش برخی از روایات معارض باشد .اما قول سوم که می گفت اگر به اندازه نصاب مالک باشد فطره بر او واجب می شود مدرک این قول ممکن است دو چیز باشد. ۱-) مرسله مفید از ابن الحجاج که فرموده بود (من تجب علیه الزکاه تجب علیه الفطره) یعنی باید کسی که مالک نصاب باشد و زکات مال بر اوواجب است فطره را بپردازد حتی اگر قوت سالش را هم نداشته باشد و همین مدرک آن قول است لیکن این روایت هم مرسل است و هم از نظر دلالت اگر بخواهیم به آن عمل کنیم باید بگوییم لازم است عین نصاب از مال زکوی را داشته باشد که اضیق از قول سوم است. ۲-) در روایات زکات مال آمده است (جعل الله فی اموال الاغنیاء حقا) یعنی تعبیر به غنی کرده از کسی که بر او زکات واجب است و از این استفاده می شود که غنی اوسع از کسی است که مالک قوت سال باشد این استدلال دوم هم برای قول سوم تمام نیست زیرا اولاً: آن روایات در مقام بیان این مطلب که چه کسی غنی است یا هر که زکات بر او واجب شود غنی است، نیستند بلکه بر عکس یعنی در مقام بیان جعل زکات در اموال اغنیا برای فقرا است حال هرکه غنی باشد

۱- (۶)وسائل الشیعه، ج۹، ص۳۳۹و(۳۴۰).۲۳ -۱۲۱۷۸. .مؤسسه آل البیت علیهم السلام

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج۹، ص۳۲۳(۳۲۴)و۱۲ -۱۲۱۳۲. مؤسسه آل البیت علیهم السلام

ثانیاً: عنوان غنی هم در موضوع زکات فطره نیامده است تا بتوانم از آن توسعه در این جا استفاده کنیم و عنوان غنی را هم حمل کنیم بر آن معنا بلکه عنوان من یأخذ من الزکاه استثناء شده است .

اما قول دوم که می گفت هر که مالک قوت سالش باشد حتی اگر دین هم داشته باشد بر او واجب است مبنای این قول این است که گفته شده است کسی که قوت سال دارد دیون هم داشته باشد چون مالک مایحتاج سالش هست عرفا غنی محسوب می شود و فقیر نیستند و مشمول اطلاقات وجوب زکات فطره است و روایات نافیه منصرف از او است که این قول را برخی از بزرگان اختیار کرده اند برخی هم قول اول را تخصیص زده اند به جایی که آن دین حال و مطالب باشد که ما قبلا گفتیم واقعاً و عرفاً در جایی که دین حال و مطالب باشد از مئونات محسوب می شود و لذا اگر کسی این قدر نداشته باشد باز هم فقیر است و نه عنوان فقیر از او منصرف است و نه عنوان(من يَأْخُذُ مِنَ الزَّكَاةِ)پس صحیح همان قول اول است.

مسئله ۱ عدم اشتراط زائد بر قوت سال در وجوب فطره و اقوال علما ۹۲/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله ۱ عدم اشتراط زائد بر قوت سال در وجوب فطره و اقوال علما

مرحوم سیدرحمه الله می فرماید : (مسأله ۱ : لا یعتبر فی الوجوب کونه مالکا مقدار الزکاه زائدا علی مئونه السنه فتجب و إن لم یکن له الزیاده علی الأقوی و الأحوط) در مباحث قبلی گذشت که یکی از شرایط وجوب زکات فطره ، غناست؛ ایشان در اینجا این مسئله را متعرض می شوند که آیا شرط است که زائد بر قوت سال به اندازه مقدار فطریه اش را دارا باشد یا به همین مقدار که قوت سنه خودش را دارد کافی است ؟ می فرماید (لا یعتبر فی الوجوب [أی زکاه الفطره] کونه [أی کون المکلف] مالکا مقدار الزکاه زائدا علی مئونه السنه فتجب و إن لم یکن له الزیاده علی الأقوی و الأحوط)

ص: ۵۲

که هم اقواست و هم مقتضای احتیاط است.

این مسئله، مورد اختلاف واقع شده است؛ ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی رحمه الله هم همین است و شاید نظر مشهور متاخرین هم همین باشد برخی هم شرط کرده اند باید به همان مقدار فطره بیش از مئونه سال را داشته باشد مانند محقق در معتبر و علامه رحمه الله در تذکره و شهید اول رحمه الله در ذکری و بیان کرده اند که می بایست مقدار زائد را دارا باشد و باز هم مالک مئونه سال باشد تا غنی محسوب شود؛ منشأ این اختلاف چیست ؟ برای این قول دوم دو وجه ذکر کرده اند که یکی عقلی و دیگری عرفی است:

وجه اول : اگر زائد بر مئونه سالش، مالکِ مقدار زکات فطره نباشد در این صورت باید زکات فطره را از این مئونه بدهد و قهراً مالش کمتر می شود و به اندازه مئونه سالش نمی شود و از حالت غنی بودن بیرون می آید و لازمه اش این است که فقیر شود و دیگر بر وی غنی صدق نمی کند بنابراین موضوع وجوب منتفی می شود و این بدان معناست که: یلزم من الوجوب

عـدم الوجوب که محـال است و یـا به عبارت دیگر (یلزم من شـمول الاطلاق عـدم شـموله و کل ما یلزم من شـموله عـدمه فهو محال) پس این فرد را - که زائد بر مئونه سالش به مقدار زکات فطره نداشته باشد - نمی گیرد از این وجه سه پاسخ داده اند:

پاسخ اول : پاسخ نقضی است گفته اند که همچنانکه از وجوب، عدم الوجوب لازم می آید از عدم الوجوب هم یلزم الوجوب و همین امتناع هم در آن طرف است چون از عدم الوجوب غنا لازم می آید که مستلزم وجوب است .

ص: ۵۳

برخی تعبیر دیگری کرده انـد که این جا نمی توانـد عدم الوجوب باشد چون عدم الوجوب به جهت فقر است و این فقر معلول وجوب فطره است و این نوع فقر نمی توانـد رافع وجوب باشد چون معلول نمی تواند رافع و مانع از علتش باشد این پاسخ اولی است که مطرح کرده اند.

پاسخ دوم : گفته انـد اصـل این بیان غلط است که گفته شود به مجرد وجوب فطره بر مکلف غنا رفع می شود بلکه اگر آن را پرداخت کرد در این صـورت از مئـونه سـالش کم می شود و تـا اعطـا نکنـد بـاز مالـک مئونه سـنه است بنـابراین، مجرد ثبوت وجوب، موضوع غنـا را رفع نمی کنـد تـا این که لازم بیایـد (یلزم من الوجوب العـدم) بلکه اداءآن موجب فقر و ارتفاع غنا می شود .

پاسـخ سـوم : اگر قبـول کردیم که بـا نفس وجـوب فطره، فقیر می شود و غنـا رفع می شود بـازهم می گوئیم آنچه در موضوع وجوب ادای زکـات فطره مـاخوذ است، غنـای فی حـد نفسه و بـا قطع نظر از وجوب فطره می باشـد بنابراین موضوع این اسـت (الغنی مع قطع النظر عن الوجوب) و این موضوع در اینجا باقی است لیکن هر سه جواب فوق قابل مناقشه است .

نقـد جواب اول : پاسـخ این مطلب این است که (عـدم الوجوب) حکـم نیست که بر مکلف منجز شود آنچه منجز است وجوب است نه عـدم الوجوب به عبارت دیگر عـدم الوجوب از ناحیه فقر ممتنع است ولیکن تا نتوانیم از باب غنا وجوب را ثابت کنیم ذمه مکلف به تکلیف مشـغول نمی شود و چون وجوب هم ممتنع است، همین در رفع نتیجه کـافی است و جعل عـدم الوجوب لازم نیست.

ص: ۵۴

همچنین در بیان دوم، امتناع شمول دلیل برای وجوب کافی است چه دلیل نفی وجوب بر فقیر، بتواند شامل شود چه نتواند زیرا آنچه منجز است ثبوت وجوب است و لازم نیست شمول دلیل عدم الوجوب را اثبات کنیم مضافا بر اینکه خواهیم گفت اساساً این سنخ استدلال در این جا غلط است و بحث عقلی و ثبوتی نیست بلکه اثباتی است.

نقد جواب دوم: که این مطلب هم در بحث روز گذشته پاسخ داده شد چون وقتی بر مکلف اداء مالی واجب می شود آن هم از مئونه قرار می گیرد و ضمن مئونه سال او محسوب می شود مثل دین که حال می شود و اگر معادل آن را نداشته باشد فقیر محسوب می شود در نتیجه ارتفاع غنا به خود وجوب زکات فطره است که وجوبش هم فوری است بنابراین جواب دوم تمام نیست.

نقد جواب سوم: عمده جواب سوم است که اینجا گفته می شود موضوع وجوب زکات، غنای فی نفسه است یعنی با قطع نظر از وجوب زکات فطره باید غنی و مالك مئونه سالش باشد و اگر این مکلف وجوب زکات را نداشته باشد غنی است که اگر این را موضوع وجوب زکات گرفتیم اشکال رفع می شود یعنی محذور عقلی رفع می شود و این مطلب در دفع اشکال عقلی تمام است ولیکن خلاف ظاهر است چون ظاهر دلیلی که مثلا می فرماید (الغنی تجب علیه صدقه الفطره) آن است که وقتی وجوب ثابت می شود که در زمان ثبوت وجوب آن موضوع ثابت باشد یعنی تعاصر حکم و موضوع در زمان واحد ظاهر دلیلی است که حکمی را بر عنوانی بار می کند بنابر این باید موضوع با حکم در زمان قابل جمع باشد و در زمان فعلیت حکم، موضوع هم فعلی باشد مخصوصاً در قضایای حقیقیه نه این که عنوان موضوع قبل از زمان فعلیت حکم فعلی باشد و در زمان حکم مرتفع باشد.

ص: ۵۵

پس کسانی که گفته انـد اطلاق ندارد نکته اثباتی را بیان کرده اند و مراد از یرتفع الغنی این نکته است که نمی شود به اطلاق تمسک کرد چون اطلاق جایی را می گیرد که در زمان فعلیت حکم، موضوع هم فعلی باشد - به نحو قضـیه فعلیه نه شـرطیه - و شما در اینجا موضوع را غنای لولایی قرار می دهید که خلاف ظاهر است بنابراین اطلاق شامل چنین فردی نخواهد شد.

باید این گونه بحث کرد که آیا اطلاق دلیل (الفطره علی کل غنی)

این جا را هم می گیرد؟ که جواب منفی است و اطلاق اینجا را نمی گیرد چون به نفس شـمول وجوب از غنی بودن خارج می شود و دیگر موضوع نـدارد بنابراین باید این مطلب را که بحث اثباتی است، پاسخ داد و آن بحث عقلی در باب احکام شـرعی که امور اعتباری و مجعولات شرعی هستند موضوع ندارد.

جواب صـحیح: جواب اصـلی این وجه اسـتظهاری این است که مـا در اینجـا یـک نکته اثباتی دیگری هم داریم که منشا همین استظهار مشهور می شود - که در جواب سوم گفته شده است - آن نکته این است که اگر مثلاً دلیل وجوب این بود که (الغنی تجب علیه صدقه الفطره) اطلاقش برای کسی که مالک مئونه سالش در زمان فعلیت وجوب است ثابت می باشد و کسی را که در طول وجوب از غنـا خـارج می شود شامـل نیست پس اگر مـا این عنوان را داشـتیم این حرف درست بود ولی مـا این چنین دلیلی را نـداریم بلکه دلیل، وجوب فطره را برکل مکلفین واجب می کنـد و دلیل مقیـد و مخصـص در مورد (مَنْ یَقْبَلُ الزَّکَاهَ) آن را قید و تخصـیص می زند لهذا باید دید این دلیل چه کسـی را خارج کرده است؟ در این صورت مسـئله عوض می شود و موضوع حکم آن مقداری می گردد که خارج نشده و باید دید این روایات نافیه که مخصص هستند این فرد را شامل می شود یا فقط کسانی را شامل می شود که با قطع نظر از وجوب فطره مئونه سالش را ندارد.

ص: ۵۶

وقتی به روایات نافیه نگاه می کنیم، می بینیم ظاهرش همین است که کسی که برای مئونه و خرج زندگی خودش از زکات می گیرد نه برای اداء وجوب زکات یعنی اگر با قطع نظر از وجوب فطره مئونه سالش را نداشته باشد از دلیل وجوب خارج می شود یعنی دلیل نافی ناظر به (من لا یملک مئونه سنته) با قطع نظر از وجوب فطره است نه بیشتر از آن، پس نمی تواند بیش از این مقدار را از اطلاقات خارج کند بنابر این (من یملک مئونه سنته)با قطع نظر از وجوب فطره تحت اطلاق ادله وجوب زکات باقی می ماند .

جواب دیگر : جواب دومی را مطرح کرده اند به این صورت که چون شارع زکات را برای رفع فقر - یعنی عدم ملک مئونه سال - تشریع کرده است خیلی بعید است که زکات را در موردی قرار دهد که آن مکلف به سبب آن فقیر شود زیرا این ، خلاف حکمت تشریع است و لغویت لازم می آید که کسی زکات فطره را بپردازد بعد فقیر شود و از همان زکات فطره بگیرد بنابراین عرفا اطلاقات از این جا منصرف است .

اشکال : جواب این مطلب هم روشن است زیرا که ما علت احکام را نمی دانیم و داشتن این مقدار مال - به اندازه مئونه سال - برای وجوب دادن فطره حتی از آن مئونه کافی باشد همانگونه که در زکات مال مالک بودن مقدار نصاب کافی است هر چند کمتر از مئونه سالش باشد.

مسأله ۲/شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه ۹۲/۰۷/۲۷

ص: ۵۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله ۲:/شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه

مساله۲: لاـ یشترط فی وجوبها الإسلام فتجب علی الکافر لکن لاـ یصح أداؤها منه و إذا أسلم بعد الهلال سقط عنه و أما المخالف إذا استبصر بعد الهلال فلا تسقط عنه (۱)

توضیح: مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله، شرطیت اسلام را در وجوب زکات فطره نفی می کنند و می فرمایند: کفار هم، مکلف به فروع هستند و منجمله وجوب زکات فطره بر آنها است همان گونه که در زکات اموال گذشت

ثمره بحث: اثر عملی آن این است که حاکم می تواند از آنها زکات را بالاجبار بگیرد گر چه اگر خود آنها ادا کنند صحیح واقع نمی شود چون از آنها قصد قربت متمشی نمی شود و یا به این دلیل که اسلام – بلکه ایمان – شرط صحت عبادات است ولیکن در عین حال که کفار مکلف به فروع دین می باشند می فرماید اگر بعد از غروب و بعد از هلال شوال مسلمان شوند و ایمان بیاورد فطره از او ساقط می شود بر خلاف کسی که مسلمان است اما مومن و شیعه نیست که بعد از شب عید فطر هم وجوب بر او ثابت است چون قبل از هلال شوال مسلمان بوده است بلکه اگر زکاتش را به غیر مومن داده باشد باز هم مجزی نیست و باید اعاده کند چرا که وجوب زکات از او ساقط نشده است.

مساله: این مسئله منوط به این مطلب است که آیا کفار مکلف به فروع هستند یا خیر؟

ص: ۵۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۴.

مقتضای اطلاقات ادله: تکلیف آنها است ولیکن به قاعده (الاسلام یجبّ ما قبله) پس از اسلام آوردن قضا و یا ضمان از آنها ساقط است و الا تکلیف به فروع را دارا هستند و ادله نفی تکلیف آنان به فروع – که برخی از روایات بود – و رد استدلال به آن ادله گذشت و همچنین ادله عقلیه هم اقامه کرده بودند بر عدم امکان جعل چنین تکالیفی که بمحض اسلام آوردن ساقط شود که در آنجا بیان شد و آن ادله هم رد شد

روایات باب: ولی در باب زکات فطره بالخصوص یک نکته اضافی است و آن، وجود دو روایت مبتنی بر سقوط یا نفی وجوب است که یکی از آنها سنداً اشکال دارد و دیگری صحیح است که البته این دو روایت در زکات مال نبود در آنجا روایت خاصی بر نفی زکات مال نبود.

روایت اول : صحیحه معاویه بن عمار به نقل کلینی(رحمه الله) و مرحوم شیخ(رحمه الله) است (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)عَنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ لَیْلَهَ الْفِطْرِ- عَلَیْهِ فِطْرَهٌ قَالَ لَا قَدْ خَرَجَ الشَّهْرُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ یَهُودِیٍّ أَسْلَمَ لَیْلَهَ الْفِطْرِ- عَلَیْهِ فِطْرَهٌ قَالَ لَا. (۱)

(و رواه الکلینی عن ابی ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر مثله).

روایت دوم: روایت مرحوم صدوق(رحمه الله) از معاویه بن عمار است (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) فِی الْمَوْلُودِ یُولَدُ لَیْلَهَ الْفِطْرِ وَ الْیَهُودِی وَ النَّصْرَانِیِّ یُسْلِمُ لَیْلَهَ الْفِطْرِ قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِمْ فِطْرَهٌ لَیْسَ الْفِطْرَهُ إِلَّا عَلَی مَنْ أَدْرَکَ الشَّهْرَ. (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۳۵۲، (۱۲۲۱۴).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۳۵۲، (۱۲۲۱۳).

نکته: بعید نیست که هر دو روایت، یک روایت بوده ولیکن چون نقل به معنا شده است کمی تغییر پیدا کرده است

علی ای حال، به این دو روایت استدلال می شود که اگر کافر بعد از گذشت ماه رمضان و ورود هلال شوال اسلام آورد زکات فطره بر او نیست ; البته سوال اول در این روایت ، سوال از وجوب زکات فطره بر مکلف نیست بلکه سوال از این است که آیا مولود در شب عید، موضوع(من تجب عنه الفطره) است یا خیر ؟ که اگر عیال کسی است که غنی است و نفقه اش بر او واجب است فطره آن مولود بر ولی واجب است گرچه بر خود آن مولود اگر ولی نداشته باشد واجب نباشد

به عبارت دیگر سؤال از موضوع رأس زکات شدن و (من تجب عنه الفطره) است نه (من تجب علیه الفطره) است و رأسی که مکلف به زکات فطره باشد با کسی که زکات فطره بر او واجب می شود فرق می کند مثلاـ فقیری که زکات بر او واجب نیست اگر عیال کسی واقع شد زکات بر آن شخص معیل واجب می شود پس معنای کلمه (علیه) در سوال اول این نیست که زکات بر خود مولود واجب می شود یا نه بلکه سوال از این است که این راس مشمول فطره بر ولیش می شود یا خیر

نسبت به سوال دومی که فرمود عَنْ یَهُودِی أَسْلَمَ لَیْلَهَ الْفِطْرِ- عَلَیْهِ فِطْرَهٌ قَالَ لَا می شود گفت سوال از وجوب بر خود باشد و می شود سؤال از موضوعیت چنین مسلمانی نسبت به اصل وجوب فطره بر رأس او باشد یعنی این هم چون در آن سیاق واقع شده استفاده کنیم که موضوع من یخرج عنه الفطره نیست و لو از اطلاق آن، که البته لازمه اش عدم وجوب بر مولایش هم خواهد بود در صورتی که عبد باشد و یا عائله مسلمانی باشد که شاید این اطلاق معارض روایات دیگری باشد که بر معیل کافر هم فطره اش را واجب می کند.

ص: ۶۰

نتیجه: پس این روایت دال بر نفی وجوب فطره بر کافری است که بعد از مغرب شب شوال اسلام آورده است مرحوم سید(رحمه الله) و مشهور این روایت را شاهد بر سقوط وجوب فطره گرفته اند لکن باید بحث شود که آیا ظاهر روایت این است که وجوب از او ساقط می شود یا ظاهر این است که او موضوع وجوب فطره نیست و اصلاً وجوب زکات فطره به او تعلق نمی گیرد که همان شرطیت اسلام است.

اشکال: مرحوم شیخ(رحمه الله) در کتاب زکاتشان خواسته اند این مطلب را رد کنند که این روایت همان سقوط را اثبات می کند نه بیشتر و همان گونه که قضاء صوم از او ساقط است زکات هم از او ساقط است - به همان قاعده جب که از باب سقوط است - یعنی روایت، وجوب فعلی را نفی می کند خواه منشا عدم وجوب فعلی سقوط به قاعده جب باشد یا از باب شرطیت اسلام، و از روایت بیش از این استفاده نمی شود و روایت قابلیت حمل بر هر دو را دارا است و ظهوری در خصوص دومی ندارد

لااقل باید گفت که روایت از این جهت مجمل است و نمی توان گفت که شرطیت اسلام از آن استفاده می شود البته قاعده جب دلیل لفظی مطلقی ندارد که همه جا بشود از آن استفاده کرد بلکه مقداری که با آن ثابت می شود نفی قضا و یا ضمان است که در زکات مال هم گفته شد که اگر عین مال زکوی با نصاب و سایر شرایط آن را داشته باشد پس از اسلام آوردن، مکلف به زکات مال است و مثل اسلام کافر در وقت نماز است که گفته می شود باید نماز وقت را ادا کند و اگر ادا نکرد باید در خارج وقت آن را قضا نماید

ص: ۶۱

شاید در مانحن فیه قاعده جب جاری نباشد زیرا اسلام او در وقت وجوب زکات فطره است ولی این روایت صریحاً آن را نفی می کند که این تصریح بیش از سقوط به قاعده جب را می رساند و کأنه استفاده می شود که زکات فطره از توابع خود روزه است که همانگونه که اگر بعد از خروج ماه، اسلام بیاورد روزه اش قضا ندارد و از او ساقط می شود زکات فطره هم از او ساقط می شود و بدین ترتیب گفته شده است که از ابتدا به زکات فطره مکلف بوده است لیکن پس از اسلام از او ساقط شده ولی بعید نیست کسی این جا هر دو اشکال را وارد کند که هم قاعده جب - که قدر متیقنش در صورت اسلام بعد از وقت است - در اینجا نیست و هم روایت معاویه به عمار مخصوصا روایت دوم لَيْسَ الْفِطْرَةُ إِلَّا عَلَى مَنْ أَدْرَكَ الشَّهْرَ که هر دو سؤال را با هم آورده است و مولود در شب عید و کافر هر دو را مصداق یک قاعده قرار داده است ظاهرش همان شرطیت اسلام قبل از خروج ماه است و این که موضوع وجوب زکات فطره کسی است که در ماه مبارک رمضان متولد شده و یا مسلمان شده باشد و مخصوصا روایت دوم در نفی اصل وجوب ظهور قوی دارد و شاید در روایت اول - که سوال جداگانه ای از اسلام کافر شده است - بتوان گفت که ممکن است از باب سقوط و قاعده جب باشد و ارفاقا وجوب از او نیز برداشته شده است یعنی از باب سقوط بعد از ثبوت باشد أما روایت دوم یک قاعده جدیدی را بیان می کند که ظاهرش همان شرطیت و نفی اصل تعلق وجوب و عدم تحقق موضوع زکات است ولی در سند روایت دوم عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ بطائنی آمده است که موجب ضعف آن است.

نکته: اما در مخالف که ایمان آورده و مستبصر می شود حتی اگر بعد از غروب مستبصر شود فطره ساقط نیست زیرا ایمان ، شرط تعلق نیست بلکه شرط صحت است و در جایی که مخالف زکاتش را به غیر مومن داده باشد باز هم ساقط نشده و بایستی اعاده کند همانگونه که در روایات زکات مال آمده است که فرموده بود ... لَا بُدَّ أَنْ یُؤَدِّیَهَا لِأَنَّهُ وَضَعَ الزَّکَاهَ فِی غَیْرِ مَوْضِعِهَا وَ إِنَّمَا مَوْضِعُهَا أَهْلُ الْوَلَایَهِ. (1) و این شامل زکات فطره هم می شود.

مسأله ۳: یعتبر فیها نیه القربه کما فی زکاه المال فهی من العبادات و لذا لا تصح من الکافر (2)

توضیح: در بحث عبادیت زکات مفصل گذشت که أمر به زکات عبادی است و آن ادله ، خاص زکات اموال نبود بلکه در مطلق زکات بلکه صدقات بود بعد می فرماید(و لذا لا تصح من الکافر) چون از او قصد قربت متمشی نمی شود و در زکات مال گفته شد که ولی امر باید قصد قربت کند که اشکال در آن هم گذشت و بحث دیگریی هم در آنجا شده بود که از برخی ادله استفاده می شد که از کافر فقط جزیه اخذ می شود و برخی به این مطلب هم بر نفی وجوب زکات بر کافر تمسک کرده اند که پاسخ آن هم داده شد و به آن بحث مراجعه شود.

مسأله ۴/ شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه ۹۲/۰۷/۲۸

ص: ۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۲۱۶، (۱۱۸۷۱).

۲- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۴.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله ۴/ شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه

مسأله ۴: یستحب للفقیر إخراجها أیضا و إن لم یکن عنده إلا صاع یتصدق به علی عیاله ثمَّ یتصدق به علی الأجنبی بعد أن ینتهی الدور و یجوز أن یتصدق به علی واحد منهم أیضا و إن کان الأولی و الأحوط الأجنبی و إن کان فیهم صغیر أو مجنون یتولی الولی له الأخذ له و الإعطاء عنه و إن کان الأولی و الأحوط أن یتملک الولی لنفسه ثمَّ یؤدی عنهما (۱)

توضیح: مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله سه مطلب را بیان می کنند.

مطلب اول : ایشان می فرماید یستحب للفقیر إخراجها أیضا یعنی گرچه یکی از شرایط زکات فطره غناست و بر فقیر واجب نیست لکن بر فقیر مستحب است که آن را بپردازد؛ دلیل این استحباب هم روایات گذشته بود که در برخی از آنها آمده بود حتی فقیری که از زکات هزینه می کند زکات فطره بر او ثابت است که برخی از این روایات صحیح السند بود و بعضی از آنها ظاهرش وجوب بود ولی به قرینه روایات نافیه که صریحاً وجوب را نفی می کرد بر استحباب حمل شد و جمع عرفی همانی است که در شرطیت غنا ذکر شد و این مطلب اول است .

مطلب دوم: می فرماید وإن لم یکن عنده إلا صاع یتصدق به علی عیاله ثمَّ یتصدق به علی الأجنبی بعد أن ینتهی الدور ویجوز أن یتصدق به علی واحد منهم أیضا وإن کان الأولی والأحوط الأجنبی یعنی اگر فقیر یک صاع بیشتر نداشت و می خواست به عنوان زکات فطره آن را بدهد و عیال هم دارد می تواند این گونه عمل کند که این را به عنوان فطره به یکی از افراد عائله بدهد و او نیز به دیگری بپردازد تا افراد عائله تمام شود و فرد آخری آن را به فقیر اجنبی بدهد و این زکات فطره از همه آنها واقع می شود بعد می فرماید می تواند در نهایت به فقیر اجنبی هم ندهد و در بین خودشان به فردی از عائله بدهد گرچه اولی آن است که به اجنبی بدهد بلکه احوط پرداخت به فقیر أجنبی است.

ص: ۶۴

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۴.

این حکم که می تواند اینگونه از عیال خودش زکات فطره بدهد و همین یک صاع را دور بدهد مورد روایت معتبری است - که مطرح خواهیم کرد - لیکن برخی خواستند این مطلب را طبق قاعده درست کنند و بگویند حتی اگر روایت هم نداشتیم علی القاعده صحیح است زیرا که هر یک از عیال این شخص مصداق فقیر مستحق زکات هستند.

ریشه بحث: البته این مطلب مبتنی است بر آن مسئله ای که در باب زکات مال گذشت و در آنجا گفته شد یکی از شرایط مستحقین زکات این است که آن فرد واجب النفقه شخص زکات دهنده نباشد و اگر واجب النفقه بود نمی تواند زکاتش را به آنها بدهد حتی اگر فقیر باشند و مقتضای اطلاق در آن روایات این است که فرقی میان زکات واجب و مستحب نیست چون که در معتبره ابی خدیجه فرموده است لا تعط من الزکاه احداً ممن تعول (۱) بنابر این به عنوان زکات این عمل، نسبت به مطلق

عیال و یا کسانی که واجب النفقه او هستند خلاف قاعده می شود و علی القاعده صحیح نیست و باطل می شود

اشکال: اما اگر کسی بگوید که آن روایات ناظر به زکات واجب بود و منصرف از زکات مستحب است در این صورت علی القاعده هم صحیح خواهد بود در نتیجه اگر از آن روایات اطلاق فهمیدیم مقتضای قاعده بطلان است و دلیل خاص می خواهد

استدلال: روایت اسحاق بن عمار است که می فرماید :

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّد عَنْ عَلِی بْنِ الْحَکَم عَنْ دَاوُدَ بْنِ النُّعْمَانِ وَ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارقَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) الرَّجُلُ لَا یَکُونُ عِنْدَهُ شَیْ ءٌ مِنَ الْفِطْرَهِ إِلَّا مَا یُؤَدِّی عَنْ نَفْسِهِ وَحْدَهَا أَ یُعْطِیهِ غَرِیباً أَوْ یَأْکُلُ هُوَ وَ عِیَالُهُ قَالَ یُعْطِی بَعْضَ عِیَالِهِ ثُمَّ یُعْطِی الْآخَرَ عَنْ نَفْسِهِ یَتَرَدَّدُونَهَا فَیَکُونُ عَنْهُمْ جَمِیعاً فِطْرَهٌ وَاحِدَهٌ. (۲)

ص: ۶۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۲۴۴، (۱۱۹۳۷).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت. ج۹، ص۳۲۵، (۱۲۱۳۵).

امـام(علیه السـلام) می فرمایـد متردداً این کـار را انجـام دهـد تا این که زکات فطره از همه آنها واقع شود; این مطلب، دلیل بر همین حکمی است که - اگر خلاف قاعده هم باشد - این روایت آن را تجویز و صحیح کرده است.

مسـاله: در این جا این بحث پیش آمـده است که آیا لازم است که در نهایت آن زکات به فقیر اجنبی داده شود یا می توانـد به فرد آخر از عـائله اکتفـا شود و یـا به ولیّ عـائله برگشت داده شود برخی گفته انـد از این روایت اطلاـق اسـتفاده می شود بلکه ظاهر تردد، دوران بین خودشان است به نحوی که فطره از بین آنها بیرون نرود و برخی هم گفته اند روایات از این جهت مطلق است مرحوم سـید(رحمه الله) می فرمایـد ثمَّ یتصدق به علی الأجنبی بعد أن ینتهی الدور و یجوز أن یتصدق به علی واحد منهم أیضـا و إن کـان الأولی و الأحوط الأجنبی و برخی گفته انـد این احتیاط ترک نشود و واجب است. منشا این اختلاف فوق این است که باید دید این روایت در کدام معنا ظهور دارد؟

حکم مساله: برای جواز که مرحوم سید(رحمه الله)به آن فتوا داده است دو وجه ذکر شده است.

وجه اول: این که از روایات لاأقل اطلاق استفاده کنیم به این که به خودشان نیز می توانند اکتفا کنند.

وجه دوم: این که از روایت اطلاـق اسـتفاده نشود و قـدر مـتیقن آن جـایی است که پرداخت نهـایی به فقیر اجنـبی صورت می گیرد ولیکن اگر مقتضـای قاعـده صـحت و جـواز این طریقه باشـد در این صـورت بـازهم قـول مـاتن تمـام می شـود ولی اگر مقتضای قاعده بطلان باشد و این روایت هم مجمل باشد و یا ظهور داشته باشد در اخراج آن و در نهایت اعطای به فقیر اجنبی، طبق این مبـانی نتیجه فرق می کنـد و برگشت دادن زکـات فطره به عیـال یـا به خود ولی آنها صـحیح نخواهـد بود و اقوی و یا احوط اخراج آن و دادن به اجنبی خواهد بود همانگونه که برخی از محشین فرموده اند که این احتیاط ترک نشود .

ص: ۶۶

بعید نیست که روایت در اخراج و پرداخت به اجنبی ظهور داشته باشد و مطلق نباشد و یا لااقل از این جهت مجمل است چون تعبیر «یدور» در روایت نیامده است بلکه فرموده است یَتَرَدَّدُونَهَا فَیَکُونُ عَنْهُمْ جَمِیعاً فِطْرَةٌ وَاحِدَةٌ که ظاهرش این است که از دست همه به عنوان زکات فطره خارج شده است پس در بین عیال باقی نمی ماند و تردد به معنای دوران نیست بلکه به معنای تناوب می باشد و سوال سائل هم ظهور در همین معنا دارد که فرض کرده اگر بخواهد زکات بدهد باید آن را به اجنبی بدهد البته از خودش فقط، و امام به او راهی می آموزد که زکات فطره از همه آنها محسوب شود بنابراین اگر مقتضای قاعده بطلان باشد احتیاط مرحوم سید(رحمه الله) وجوبی خواهد بود.

مطلب سوم: که می فرماید: و إن کان فیهم صغیر أو مجنون یتولی الولی له الأخذ له و الإعطاء عنه و إن کان الأولی و الأحوط أن یتملك الولی لنفسه ثمَّ یؤدی عنهما یعنی اگر یکی از عیال فقیر، صغیر و یا مجنون بود چون نمی تواند خودش زکات فطره را بدهد باید ولیش از طرف او بدهد و ولی که می خواهد زکات فطره از طرف آنها هم واقع شود، می تواند یکی از دو راه و دو طریقه پرداخت را انجام دهد که مرحوم سید(رحمه الله) این دو طریقه را بیان می کند و در نهایت می گوید اولی و احوط طریقه دوم است.

طریقه اول: این است که چون صبی و مجنون خودشان نمی توانند زکات بگیرند ولیّ آنها می توانند از طرف صبی یا مجنون این اخذ و اعطاء را انجام دهد ولذا می فرماید یتولی الولی له الأخذ له و الإعطاء عنه هم اخذ و هم اعطا بالولایه از قِبل ولی انجام می گیرد.

اشکال: در این طریقه اشکال شده است اینکه در صورتی که ولی از طرف صغیر یا مجنون اخذ کند اشکالی ندارد ولی بعد که صغیر یا مجنون مالک شد زکات دادن از طرف آنها و از ملک آنها مورد اشکال است زیرا که

اولا: بر ولی واجب یا مستحب است زکات صغیرش یا مجنونش را که عائله اش هستند بدهد نه بر صغیر و یا مجنون و این مال ملک صغیر شده، و عقل و بلوغ در ثبوت زکات فطره شرط است و در مجنون و صبی اصل استحباب دادن زکات فطره از اموالشان ثابت نیست و دلیل بر آن نداریم و روایات محمول بر استحباب در مورد فقیری است که کبیر است و عاقل است

ثانیاً: مضافاً بر این که اگر مستحب هم باشد و دلیل هم بر این استحباب داشته باشیم چه مصلحتی برای صبی یا مجنون فقیر است که ولی بتواند از ملکش خارج کند و به دیگری پرداخت کند؟ زیرا که ولیّ مجنون و یا صغیر هر چند بر اموالشان ولایت دارد ولی بشرط این که مصلحتی در آن تصرف باشد اما اینجا صبی یا مجنون فقیر است و چیزی ندارد لذا جواز پرداخت و اخراج از ملک آنان به عنوان زکات مستحب هم مشکل است.

جواب: این که گفته شود از ابتدا وقتی به صغیر یا مجنون به عنوان زکات فطره داده می شود شرط می شود که آن را بعداً به عنوان زکات فطره پرداخت کنند باز هم مشکل راحل نمی کند

اشکال بر جواب: زیرا که

اولاً: در این صورت پرداخت فطره واجب می شود نه مستحب

ثانیاً: چنین شرطی در دادن زکات نافذ نیست زیرا که مالک تنها بر پرداخت زکات ولایت دارد لیکن در قرار دادن چنین شرایطی را بر مستحق زکات، ولایت ندارد همانگونه که در مبحث زکات اموال گذشت.

توجیه: برخی نیز گفته اند صحت این طریقه را از اطلاق معتبره اسحاق استفاده می کنیم

اشکال: که این مطلب نیز صحیح نمی باشد زیرا که ظاهر معتبره اخراج خود عیالات است نه ولی از طرف آنها واساساً در مقام بیان از این جهت نمی باشد لهذا نمی شود صحت چنین تصرفی را از آن استفاده نمود.

طریقه دوم: (و إن كان الأولى و الأحوط أن يتملك الولی لنفسه ثمَّ يؤدی عنهما) یعنی وقتی ولی خواست زکات فطره خودش را بپردازد به کبیر بدهد مثلاـ به مادر صبی یا مجنون بپردازد و بعد برای خودش آن را به عنوان زکات فطره بگیرد چون فقیر است و مستحق اخذ زکات، و بار دوم آن را به عنوان زکات فطره از عیال صغیر یا مجنونش بدهد چون بر ولی استحباب زکات از عیالش ثابت است.

این طریقه صحیح و روشنی است ولی در جایی ممکن است که در میان عیالاتش کبیر باشد ولی اگر کبیر عاقل ضمن عائله او نبود مجبور است که از اجنبی - که فقیر است - استفاده کند که این واسطه می خورد و لیکن این طریقه بدون اشکال است.

مسأله ۵/ شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه ۹۲/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله ۵/ شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه

مسأله ۵: يكره تملك ما دفعه زكاه وجوبا أو ندبا سواء تملكه صدقه أو غيرها على ما مر في زكاه المال (۱)

ص: ۶۹

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۵.

در مسئله بیستم از مسائل ملحقه ای که در ذیل مسائل مال مطرح شد در آنجا همین مسئله فوق ذکر شد و روایات متعددی در آنجا وجود داشت که نهی می کردند کسی که مالی را صدقه داده است مجدداً بخرد و مالک شود مگر به ارث به عبارت دیگر بخواهد دو باره مالک مال زکوی که دفع کرده است شود و آن کراهت در این جا هم هست و فرقی هم نمی کند زکات فطره وجوبی باشد یا استحبابی انواع تملک ها را می گیرد به استثنای ارث این مسئله روشن است و بیانش تکرار محض است.

مسأله ۶: المدار في وجوب الفطره إدراك غروب ليله العيد جامعا للشرائط فلو جنّ أو أغمى عليه أو صار فقيرا قبل الغروب و لو بلحظه بل أو مقارنا للغروب لم تجب عليه كما أنه لو اجتمعت الشرائط بعد فقدها قبله أو مقارنا له وجبت كما لو بلغ الصبي أو

زال جنونه و لو الأدواری أو أفاق من الإغماء أو ملك ما یصیر به غنیا أو تحرر و صار غنیا أو أسلم الكافر فإنها تجب علیهم (۱)

توضیح: این مسئله بسیار مهمی است که مدار در وجوب فطره بر مکلفین که شرایط وجوب را دارا هستند مثل حریت، عقل ، غنا و اسلام به چه زمان و وقتی است که در آن زمان باید این شرایط باشد که گفته شده است آن زمان، وقت غروب شب عید است و مدار این است که مکلف وقت تعلق وجوب زکات جامع آن شرایط باشد

مشهور هم همین فتوا را بیان کرده اند بلکه ادعای اجماع بر آن شده است که میزان حصول آنها قبل از غروب و یا زمان غروب است که واجد جمیع آن شرایط باشد.

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۵.

استدلال: مدرک این حکم مشهور می تواند یکی از دو وجه باشد.

وجه اول: نکته ای است که در باب زکات مال هم ذکر شد که در آنجا هم شرایطی ذکر شد مثل بلوغ ، عقل ، حریت و بلوغ نصاب این شرایط باید وقت تعلق وجوب زکات وجود داشته باشد که گذشت ۱۱ ماه در اموالی بود که حول در آنها شرط بود و در مثل غلات وقت تعلق زمانی است که صدق غله کند این استظهار هم در این جا می آید که ظاهر شرایط زکات این است که بایستی در وقت مبدا تعلق این شرایط باشد تا وجوب تعلق بگیرد و اگر زمان تعلق شرایط موجود نبود گرچه بعد هم حاصل شود دیگر واجب نیست و در این جا غروب شب عید زمان تعلق فطره است

اما اگر در این زمان آن شرایط موجود نبود و قبل از این زمان بود و در این زمان رفع شد وجوب فطره نخواهد بود و اگر بعد هم شرایط موجود شود باز هم فایده ندارد چرا که اجتماع این شرایط در اول زمان تعلق واجب است و مستظهر از روایاتی که در خصوص زکات فطره آمده است و گفته است که تمامیت روزه به ادا زکات فطره است و یا روایتی که می فرمود می تواند تعجیل کند قبل از حلول هلال شوال بپردازد آن است که در زمان غروب شب عید زمان تعلق فطره است پس بایستی شرایط در این وقت و یا از لحظه ای قبل از آن تا غروب جمع شود تا مشمول وجوب زکات فطره گردد.

اشکال: این وجه در آن جا هم محل اشکال شد و این جا نیز به طریق اولی مورد اشکال است چون در این جا روایاتی که از آن استفاده می شود که زمان تعلق فطره دخول ماه شوال و خروج ماه رمضان است، ظهور ندارد در این که مبدا زمان تعلق فقط اول غروب است بلکه ظاهر است در این که وقت وجوب و اداء فطره تا قبل از زوال روز عید باقی است بنابراین اگر این شرایط بعد از غروب هم حاصل شود و کسی که قبل از غروب فقیر بوده و بعد از آن غنی یا بالغ یا عاقل شود مشمول دلیل وجوب است ولی اگر قبل از غروب واجد شرایط باشد و از ابتدای غروب فاقد یکی از آنها شود مشمول وجوب نخواهد بود .

وجه دوم: استفاده شرطیت از حدیث معاویه بن عمار است - که گذشت - و در ذیلش شبه تعلیل آمده بود قَال لَا قَدْ خَرَجَ الشَّهْر و لَيْسَ الْفِطْرَةُ إِلَّا عَلَى مَنْ أَدْرَكَ الشَّهْر (۱) سؤال در مورد مولودی بود که بعد از لیله عید به دنیا می آمد و یا کافری که در شب عید اسلام می آورد حضرت(علیه السلام) فرمود چون ماه را درک نکرده است زکات ندارد

این روایت را مشایخ ثلاثه نقل کرده اند لیکن در سندی که مرحوم صدوق(رحمه الله) در فقیه نقل کرده است علی بن ابی حمزه بطائنی وجود داشت که تضعیف شده است ولی سند مرحوم شیخ(رحمه الله)و مرحوم کلینی(رحمه الله)در کافی سند صحیحی است و در نقل صدوق آمده است لَيْسَ الْفِطْرَةُ إِلَّا عَلَى مَنْ أَدْرَكَ الشَّهْر و در نقل مرحوم کلینی(رحمه الله)و مرحوم شیخ(رحمه الله) آمده است قَال لَا قَدْ خَرَجَ الشَّهْر

سوال دوم که از اسلام کافر است جدا شده است و گفته شده که این روایت گرچه سوال از آن دو مورد بوده است ولی چون جواب کلی است و شبه تعلیل است قَدْ خَرَجَ الشَّهْرُ مخصوصاً تعبیر روایت مرحوم صدوق(رحمه الله) لَيْسَ الْفِطْرَةُ إِلَّا عَلَى مَنْ أَدْرَكَ الشَّهْر و یک ضابطه کلی است که سایر شرایط را هم شامل می شود بنابر این استفاده می شود که میزان اجتماع آن شرایط است از غروب بلکه قبل از غروب تا غروب اما اگر بعد از غروب حاصل شود دیگر فائده ای ندارد و مورد الغا خصوصیت می شود و تعلیل در تعمیم ظهور پیدا می کند و این مدرک مشهور شده است

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۳۵۲(۱۲۲۱۳).

اشکالات: دو اشکال بر این استدلال ایراد شده است.

اشکال اول: روایت گرچه ضابطه ای داده است ولی مقصود از ادراک الشهر ادراک شرایط نیست بلکه مقصود از ادراک وجود و حیات است یعنی کسی که قبل از غروب و خروج شهر موجود و حیّ باشد موضوع زکات است چون سوال از مولدی است که یولد لیله العید یعنی حیات خارجی نداشته است و اسلام هم که ذکر شده است چون اسلام هم نوعی حیات معنوی و حکمی است برای کافر که با اسلام زنده می شود پس نمی توان از این روایت استفاده کرد که اگر بقیه شرایط هم در شب عید واقع شد دیگر بر آن شخص فطره واجب نیست.

نظر استاد: روح این بیان قابل قبول است گرچه تعبیر ذکر شده خیلی قابل قبول نباشد زیرا این که بگوییم سوال از اسلام ناظر به حیات است عرفی نیست و به این تقریب قابل قبول نیست اما اصل آن بیان مورد قابل قبول است و می توان اشکال را به این نحو تقریب کرد که این روایت ناظر به من تجب عنه است گرچه در حرّ کافر استفاده می شود که وجوب علیه هم ندارد لیکن ظاهر سوال حتی از اسلام کافر ناظر به این است که آن رأسی که بر آن زکات فطره است – چه بر خودش و چه بر من یعول به – اگر پس از غروب و شب عید محقق شود مانند بچه ای که شب متولد شود و یا کافری که در اذهان مرکوز است که فطره نمی دهند و از آنها گرفته نمی شده است – به هر جهتی – اگر شب عید اسلام بیاورد آیا بازهم موضوع من تجب عنه الفطره است یا نه و این ربطی به شرایط تکلیف و من تجب علیه ندارد هر چند از آن در طرف نفی استفاده می شود که بر کافر حری که اسلام بیاورد فطره واجب نیست لیکن حیثیت سوال و نکته آن تحقق موضوع و من تتعلق به الفطره در شب عید است و این شامل مسلمانی که در شب بالغ یا عاقل یا غنی شده است، نمی شود زیرا که او موضوع و متعلق رأسی که تجب علیه الفطره بوده می باشد هر چند بر ولیش اخراج فطره از او واجب بوده و این نکته لااقل از این است که موجب اجمال تعلیل و عدم شمول سایر شرایط می شود.

حاصل این که ظاهر سؤال در این حدیث سؤال از تأخر تحقق موضوع و من تجب عنه الفطره از ماه رمضان است نه از تأخر تحقق شرط من تجب علیه نسبت به کسانی که موضوع فطره واجب یا مستحب فی نفسه هستند ولیکن ممکن است بر آن ها واجب نباشد و بین این دو مطلب فرق روشنی است و ظاهراً در کلمات اصحاب با یکدیگر خلط شده و آن دو یکی فرض شده است.

بنابراین معتبره مذکور هم نمی تواند مدرک این حکم باشد و مقتضای قاعده تعلق وجوب فطره است حتی بر کسی که بعد از غروب جامع شرایط تکلیف می شود بلکه تا قبل از ظهر عید نیز حکم همین است مگر اجماعی بر خلاف در کار باشد و احتمال مدرکیت و استناد مجمعین به این حدیث نرود لهذا لااقل از وجوب احتیاط است .

اشکال دوم: هم در این جا مطرح کرده اند که اگر مدرک مشهور این باشد اگر مقارن غروب هم شرایط جمع شود کافی نیست زیرا که روایت علت نفی را خروج ماه مبارک رمضان و یا عدم ادراک آن قرار داده است که لازمه اش آن است که مقداری - ولو یک لحظه - از ماه مبارک را نیز درک کند پس اگر مقارن غروب جامع شرایط شود کافی نیست زیرا ماه مبارک خارج شده و درک نشده است.

نظر استاد: این اشکال مهمی نیست چون ممکن است به آن ملتزم شوند چنانچه برخی شده اند مضافاً بر اینکه بعید نیست کسی از روایت استظهار کند که یک لحظه قبل از غروب تا غروب شرط است یعنی بقای شرایط تا حصول غروب که وقت وجوب است نیز لازم است لهذا برخی از اصحاب هر دو قید را اخذ کرده اند که یک لحظه قبل از غروب واجد الشرایط باشد بعد هم باقی بماند تا زمان وجوب و غروب.

ص: ۷۴

مسأله ۶/ شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه ۹۲/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسأله ۶/ شرایط وجوب زکات فطره/ زکات فطره/ کتاب الصوم/ فقه

خلاصه جلسه گذشته: بحث در مسئله ۶ بود که فرمود : المدار فی وجوب الفطره إدراك غروب لیله العید جامعا للشرائط فلو جن أو أغمی علیه أو صار فقیرا قبل الغروب و لو بلحظه بل أو مقارنا للغروب لم تجب علیه كما أنه لو اجتمعت الشرائط بعد فقدها قبله أو مقارنا له وجبت كما لو بلغ الصبی أو زال جنونه و لو الأدواری أو أفاك من الإغماء أو ملك ما یصیر به غنیا أو تحرر و صار غنیا أو أسلم الكافر فإنها تجب علیهم و لو كان البلوغ أو العقل أو الإسلام مثلا بعد الغروب لم تجب نعم یستحب إخراجها إذا كان ذلک بعد الغروب إلی ما قبل الزوال من یوم العید . [۱]

عرض کردیم بحث در این است که شرایطی که برای وجوب زکات فطره ذکر شده مدار حصول آن شرایط در چه وقت است; مشهور گفته اند که بایستی از اول مغرب حاصل شود ولی اگر قبل از غروب بود و اول مغرب آن شرایط منتفی شد زکات فطره واجب نیست چون مبدا وجوب از زمان غروب است یعنی خروج شهر رمضان و ورود شوال، و همچنین اگر مثلا قبلا عاقل بوده و اول غروب مجنون شده است و چون ثابت نمی شود و این علی القاعده است اما اگر بر عکس شد یعنی قبلا شرایط نبود و قبل از غروب یا از اول غروب و مقارن با غروب حاصل شد در این صورت می فرماید كما أنه لو اجتمعت الشرائط بعد فقدها قبله أو مقارنا له وجبت كما لو بلغ الصبی أو زال جنونه و لو الأدواری أو أفاق من الإغماء أو ملك ما یصیر به غنیا أو تحرر و صار غنیا أو أسلم الكافر فإنها تجب علیهم که اگر قبل از غروب و تا غروب واجد شرایط شد واجب می شود

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۵.

استدلال: عرض کردیم که این فرض را، هم اطلاقات اقتضا دارد که واجب باشد - چون از اول زمان وجوب واجد شرایط شده است - و هم از معتبره اسحاق بن عمار استفاده می شود و مقتضای این روایت این است که اگر این روایت ناظر به شرایط وجوب هم باشد مقتضای آن همین است که این خصوصیات و شرایط قبل از خروج شهر رمضان حاصل شود و تا زمان غروب که زمان وجوب است باشد فلذا در طرف ثبوت وجوب مقارنت للغروب کافی نیست هر چند در طرف انتفای شرایط مقارنت انتفاء شرطی با غروب در نفی حکم کافی است چون وقت وجوب وقت دخول ماه جدید است و این شخص حین دخول ماه جدید شرایط را دارا نبود اما در طرف وجود شرایط و ثبوت وجوب اگر زمان غروب غنی شد ، یا عاقل و یا بالغ و حرٍّ غنی شد در مبدأ زمان وجوب که غروب است ما باشیم و اطلاقات، زکات فطره واجب می شود

بررسی روایت: ولی روایت اسحاق بن عمار که گفته است لازم است قبل از خروج شهر شرایط را داشته باشد مفاد آن روایت بنابر استفاده تعمیم به لحاظ شرایط تکلیف یعنی من تجب علیه الفطره این خواهد شد که کسی که ادراک شهر را با شرایط نکند بر او واجب نیست پس اجتماع شرایط مقارنا للغروب کافی نیست البته طبق مطلقات کافی است اما این روایت می گوید

اگر وقت غروب شرایط حاصل شد کافی نیست چون ماه رمضان خارج شده است لهذا در اینجا برخی حاشیه زده اند که این مطلب در مورد (مقارنا له) درست نیست و باید از قبل غروب تا غروب باشد.

ص: ۷۶

اما اگر این روایت را ناظر به شرایط ندانیم حق با مرحوم سید(رحمه الله) و مشهور می شود بلکه اگر این روایت را ناظر ندانیم بعد از غروب هم برایش شرایط - بجز اسلام - حاصل شود باید گفت یجب علیه اما اگر از روایت عموم را فهمیدیم و آن را ناظر به شرایط من تجب عنه و من تجب علیه هر دو بدانیم بایستی که تمام شرایط قبل از غروب حاصل شود تا یخرج الشهر نباشد لذا بعضی از قائلین به عموم روایت اشکال کردند چون روایت می فرماید نباید خروج شهر باشد و باید رمضان را هم ادراک کند.

ما چون که از روایت استفاده کردیم که ناظر به شرایط من تجب عنه است نه شرایط من تجب علیه پس کسی که موضوع من تجب عنه و موضوع فطره بوده است ولیکن شرط تکلیف را نداشته است را نمی گیرد لذا اگر بعد از غروب هم غنی شد تجب علیه الفطره می شود به مقتضای اطلاقات اولیه ولیکن معتبره اسحاق به لحاظ من تجب علیه می تواند اطلاق داشته باشد یعنی کسی که شب عید به دنیا آمده یا کافر حر غنی که در شب عید مسلمان شده و یا مسلمانی شب عید عبدی را بخرد و یا زنی شب عید زوجه او شود وجوب فطره آنها بر آن مکلف نیست بنابر این معتبر اسحاق ناظر به شرایط وجوب نیست و تنها ناظر به تحقق موضوع و من تجب عنه است

اگر این گونه استظهار را قبول کردیم دیگر روایت اسحاق به لحاظ شرایط تکلیف اطلاق ندارد و مطلب همان است که گفته شد ولی مشهور چون اطلاق را استفاده کرده اند لذا گفته اند که (بعد از غروب دیگر واجب نیست لکن قبل از غروب تجب) و همین سبب شده بود که گفته شود این فتوای مشهور از باب عمل به این روایت نیست

مطلب جدید: بعد می فرماید نعم یستحب إخراجها إذا کان ذلک بعد الغروب إلی ما قبل الزوال من یوم العید جایی که بعد از غروب شرایط حاصل بشود استحباب ثابت است البته واجب نیست چون به روایت معتبره اسحاق بن عمار از موضوع وجوب خارج شده است - بنابر اطلاق آن از هر دو جهت - و حکم به استحباب شده است که این حکم دلیل استحباب می خواهد زیرا که روایت اسحاق بن عمار دلیل مقید اطلاقات شد و آنها را تخصیص زد پس از اطلاقات دیگر نمی توان استحباب زکات فطره را در مورد تخصیص استفاده کرد و اثبات آن نیازمند دلیل دیگری است فلذا به دو روایت استناد شده است .

روایت اول : روایت محمد بن مسلم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا یَجِبُ عَلَی الرَّجُلِ فِی أَهْلِهِ مِنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ قَالَ تَصَدَّقْ عَنْ جَمِیعِ مَنْ تَعُولُ مِنْ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ أَوْ صَغِیرٍ أَوْ کَبِیرٍ مَنْ أَدْرَکَ مِنْهُمُ الصَّلَاهَ . (۱)

اشکال سندی و جواب: مرحوم شیخ صدوق(رحمه الله) این روایت رانقل کرده است در مشیخه به طریقی که به محمد بن مسلم دارد که در سند دو نفر هستند که توثیق ندارند احمدبن عبدالله بن احمد ابی عبدالله برقی که از مشایخ صدوق بوده ولی توثیق نشده است و یکی هم پدر وی است که از او نقل می کند که او هم توثیق نشده است ولی او هم شیخ کلینی(رحمه الله) است پس هر دو از مشایخ هستند که اولی شیخ صدوق(رحمه الله) و دیگری که در طبقه بالا است شیخ مرحوم کلینی(رحمه الله) است که اگر به این مقدار در توثیق اکتفا شود - که این مقدار کفایت بعید نیست - روایت معتبره خواهد بود

ص: ۷۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت ج۹، ص۳۲۹، (۱۲۱۴۴).

دلالـت روایت مربوط به مراد از(مَنْ أَدْرَکَ مِنْهُمُ الصَّلَاةَ) است که به نماز عیـد تفسیر شـده است به این معنا که هر که تا نماز عید را درک کند بر او فطره واجب است و چون روایت اسحاق بن عمار گفت است که اگر در شب عید به بعد شرایط حاصل شود کافی نیست آن روایت قرینه می شود بر حمل امر در این روایت بر استحباب

اشکالات: این استدلال از جهاتی قابل اشکال است.

اشکال اول: یکی اینکه این حدیث روشن تر از بحث استظهاری که در معتبره اسحاق مطرح کردیم می باشد یعنی فرضا روایت اسحاق ناظر به شرایط من تجب علیه هم باشد این روایت دیگر ناظر به من تجب عنه اخراج الزکاه است نه من تجب علیه است چـون سائـل از من تجب علیه بـا لاعـاله سوال می کنـد سَـأَلْتُهُ عَمَّا یَجِبُ عَلَی الرَّجُـلِ فِی أَهْلِهِ که نسـبت به چه افرادی از اهلش اخراج فطره واجب است و امام(علیه السـلام)می فرمایـد از همه افراد عائله است که نماز عید را درک کرده باشـند صدقه بده و این ربطی نـدارد به کسـی که عائله دیگری نیست ولی شـرط تکلیف را نداشـته و شب عیـد یا روز عیـد فطر تا قبل از نماز عید واجد آن شـرط شده باشد تا بشود گفت بر او هم مستحب است فطره خود را بدهد و روشن است که ملازمه بین من تجب عنه و مـن تجـب علیـه در طرف اثبـات نیست و مجنـون و عبـد و صـغیر ممن تجب عنهم هسـتند ولی ممن تجب علیهم نیسـتند پس همانگونه که در وجوب ملازمه نیست در استحباب هم این ملازمه در کار نیست.

بنابراین اگر از معتبره اسحاق نفی وجوب را نسبت به کسی که در بعد از ماه مبارک (شب عید) واجد شرایط شده استفاده کنیم و اطلاق را در ان قبول کنیم روایت محمد بن مسلم تنها استحباب فطره را نسبت به من یعول که قبل از ادراک صلاه عید در عیلولت مکلف درآمده است ثابت می کند و این ملازم با استحباب فطره بر کسی که فطره اش بر خودش است ولی شرایط تکلیف را نداشته و آن شرایط را در شب عید یا روز عید تا نماز عید حاصل کرده است نمی باشد.

معانی ادراک صلوه: و همچنین من ادرک الصلاه را حمل کرده اند بر اینکه اگر عیلولت آن شخص تا زمان عید باقی باشد امر به دادن فطره را داراست که باید فطره اش را بپردازد اما این خلاف ظاهر است زیرا که مَنْ أَدْرَکَ مِنْهُمُ الصَّلَاهَ حتی اگر مقصود صلاه عید باشد به این معنا نیست که اگر عیلولت تو فقط در این زمان باشد کافی است بلکه مَنْ أَدْرَکَ مِنْهُمُ الصَّلَاهَ ظهور در یکی از این دو معنا دارد.

معنای اول: ادراک وقت صلاه العید که باید تا این وقت عائله تو باشند که اگر از عیلولت خارج شد وجوب فطره ساقط است هر چند در کل ماه رمضان عائله تو باشند و این معنا مقطوع العدم است چون بعد از تحقق شرایط تا زمان وجوب اینکه از شرایط خارج شدن مسقط وجوب نمی باشد.

معنای دوم: کنایه باشد از یوم العید که دلیل بر لزوم بقای اعاله تا اول ماه شوال دلالت می کند و مفاد عمومات اولیه می شود مثل روایاتی که می گوید مهمانی که تا وقت حضور عید فطر نزد او بوده مانند صحیحه عمر بن یزید .

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ الضَّيْفُ مِنْ إِخْوَانِهِ فَيَحْضُرُ يَوْمُ الْفِطْرِ يُؤَدِّی عَنْهُ الْفِطْرَةَ فَقَالَ نَعَمْ الْفِطْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مَنْ يَعُولُ مِنْ ذَكَر أَوْ أُنْثَى صَغِير أَوْ كَبِير حُرّ أَوْ مَمْلُوك. (۱) و ادراک یوم العید با همان ادراک غروب اول شوال محقق می شود.

حاصل این که ظاهر (من ادرک الصلاه) لزوم ادراک و رسیدن به آن است نه کفایت تحقق در صرف الوجود زمان تا زمان صلاه عید لهذا یا باید حمل بر معنای اول شود که مقطوع البطلان است و یا معنای دوم که ظاهراً از روایت همین مقصود باشد و روایت اجنبی از محل بحث می شود .

روایت دوم: مرسله شیخ صدوق(رحمه الله) است قَالَ الشَّيْخُ وَ قَدْ رُوِی أَنَّهُ إِنْ وُلِدَ قَبْلَ الزَّوَال تُخْرَجُ عَنْهُ الْفِطْرَةُ وَ كَذَلِك مَنْ أَسْلَمَ قَبْلَ الزَّوَالِ (۲) این روایت هم مرسله است که نه روای آن مشخص است و نه امام معصوم آن مضافا به این که این هم ناظر به من تجب عنه است نه من تجب علیه و عرض شد که ملازمه ای میان این دو نه در استحباب است و نه در وجوب بنابر این اگر اجماعی بر استحباب نباشد اصل این استحباب به عنوان زکات فطره مشکل است البته به عنوان مطلق صدقه استحباب است.

فصلٌ: عناوینی که زکات فطره آنها بر مکلف واجب است ۹۲/۰۸/۰۴

ص: ۸۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۳۲۷، (۱۲۱۴۰).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج۹، ص۳۵۳، (۱۲۲۱۵).

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فصلٌ : عناوینی که زکات فطره آنها بر مکلف واجب است

(فصل فی من تجب عنه، یجب إخراجها بعد تحقّق شرائطها عن نفسه و عن کلِّ من یعوله حین دخول لیله الفطر من غیر فرق بین واجب النفقه علیه و غیره) مرحوم سیدرحمه الله در این فصل به بعد متعرض این مطلب می شود که اگر شرایط وجوب در موردی جمع شد از چه کسانی واجب است که زکات فطره را بپردازد؟ آیا لازم است کسی که شرایط وجوب ادای زکات فطره بر او تمام است تنها از خودش فطره را خارج کند یا باید از سر عیالش هم فطره بدهد؟ می فرماید بعد از تحقق شرایط تکلیف هم از خودش و هم از هرکسی که در تحت عیلولت او است در وقت دخول لیله الفطر – که مبدأ یوم العید و مبدأ وجوب زکات فطره است – واجب می شود که فطره را بپردازد پس با اولین زمان ماه شوال واجب می شود از خودش و از هر که تحت عیلولت او می باشد زکات فطره را پرداخت کند و مقدارش را هم در فصل دیگر به آن می پردازد.

اصل وجوب اخراج – هم از خودش و هم از کل من یعول به – فی الجمله مسلم است و مورد اجماع قولی و سیره عملی است و شاید اصلش از ضروریات فقه باشد که زکات فطره تنها بر خود مکلف نیست بلکه بایستی از من یعول به نیز زکات فطره بدهد.

مضافاً بر این که از مجموعه روایات معتبره – که ممکن است گفته شود مجموع آنها به حد تواتر یا اطمینان به صدور برخی از آنها می رسد – نیز این حکم استفاده می شود و لسان این روایات مختلف است یعنی عناوین مختلفی در آن روایات وارد شده است که مثلاً در برخی از آنها عنوان (عیال) آمده است و در برخی عنوان (من تعول) وجود دارد و در برخی دیگر عنوان (اهل) آمده است (عن نفسک و عن اهلك) و در بر خی عنوان (من ضممت الی عیالك) و در برخی عنوان (ما اغلق علیه بابه) آمده است و در برخی نام عناوین تفصیلی آمده است (ولد ، والد، عبد و زوجه) و امثال آن و این عناوین هم مفهوما و هم مصداقاً با همدیگر فرق می کند مثلا ممکن است اهل، بر کسی که حتی تحت تکفل او نباشد صادق باشد و یا ولد یا زوجه تحت عیلولت او نباشد بنابراین این عناوین با هم تفاوت می کند فلذا باید بحث شود که کدام یك از این عناوین معیار است ما ذیلاً اهم روایات معتبره را که عناوین مختلف در آنها آمده است ذکر می کنیم :

ص: ۸۲

روایت اول : صحیحه عمر بن یزید ، (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الرَّجُلِ یَکُونُ عِنْدَهُ الضَّیْفُ مِنْ إِخْوَانِهِ فَیَحْضُرُ یَوْمَ الْفِطْرِ یُؤَدِّی عَنْهُ الْفِطْرَهَ فَقَالَ نَعَمْ الْفِطْرَهُ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ مَنْ یَعُولُ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی صَغِیرٍ أَوْ کَبِیرٍ حُرٍّ أَوْ مَمْلُوکٍ) (۱) (۱) در این صحیحه هم عنوان (ضیف) و هم عنوان (من یعول) آمده است .

روایت دوم :(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: کُلُّ مَنْ ضَمَمْتَ إِلَی عِیَالِکَ مِنْ حُرٍّ أَوْ مَمْلُوکٍ فَعَلَیْکَ أَنْ تُؤَدِّیَ الْفِطْرَهَ عَنْهُ الْحَدِیثَ) (۲) در این صحیحه عنوان (عیال) آمده است.

روایت سوم :(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: صَدَقَةُ الْفِطْرَةِ عَلَى كُلِّ رَأْسٍ مِنْ أَهْلِكَ الصَّغِيرِ وَ الْكَبِيرِ وَ الْحُرِّ وَ الْمَمْلُوكِ وَ الْغَنِيِّ وَ الْفَقِيرِ الْحَدِيثَ) (۳) (۳) در این صحیحه عنوان (أهل) آمده است.

روایت چهارم :(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: يُؤَدِّی الرَّجُلُ زَكَاةَ الْفِطْرَةِ عَنْ مُكَارِيهِ وَ رَقِيقِ امْرَأَتِهِ وَ عَبْدِهِ النَّصْرَانِی وَ الْمَجُوسِی وَ مَا أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ) (۴) (۴) و در این صحیحه عنوان (ما أغلق علیه بابه) آمده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۷، ح۲، شماره ۱۲۱۴۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۹، ح۸، شماره۱۲۱۴۶، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص ۳۳۰، ح ۱۰، شماره۱۲۱۴۸، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص ۳۳۱، ح۱۳،شماره ۱۲۱۵۱، ط آل البیت.

روایت پنجم :(وَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْفِطْرَهِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ قَالَ الْوَاجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تُعْطِيَ عَنْ نَفْسِكَ وَ أَبِيكَ وَ أُمِّكَ وَ وَلَدِكَ وَ امْرَأَتِكَ وَ خَادِمِكَ) (۱) (۵) و در این صحیحه عناوین تفصیلی آمده است.

روایت ششم :(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُكَيْرٍ ابْنَيْ أَعْيَنَ وَ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَهَ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّهُمَا قَالا عَلَى الرَّجُلِ أَنْ يُعْطِيَ عَنْ كُلِّ مَنْ يَعُولُ مِنْ حُرٍّ وَ عَبْدٍ وَ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ يُعْطِي يَوْمَ الْفِطْرِ (قَبْلَ الصَّلَاهِ) فَهُوَ أَفْضَلُ وَ هُوَ فِي سَعَهٍ أَنْ يُعْطِيَهَا مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ يَدْخُلُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَى آخِرِهِ الْحَدِيث) (۲) (۶) در این صحیحه نیز عنوان (کل من یعول) آمده است .

این روایات فوق الذکر معتبر است و غیر از این موارد هم روایات دیگر موجود است بنابراین اصل مسئله از راه اخبار معتبره و مستفیضه ثابت می شود.

حال بحث در این است که معیار و میزان در این روایات کدام عنوان است ؟ مشهور از این روایات (عیلولت) را استفاده کرده اند فلذا مرحوم سیدرحمه الله فرمود (یجب إخراجها بعد تحقّق شرائطها عن نفسه و عن کلٍّ من یعوله حین دخول لیله الفطر) و نکته اینکه عنوان (عیلولت) را معیار قرار داده اند – نه عناوین اجمالی یا تفصیلی دیگر – این است که از خود همین روایات این معیار استفاده می شود یعنی استفاده می شود که ضابطه و علت این حکم، عیلولت است نه عناوین دیگر یعنی معیار عناوین ذاتی اهل، ولد، أب وضیف نیست بلکه معیار عنوان عرضی (عیلولت) است مثلاً در صحیحه عمر بن یزید سؤال از ضیف شده بود لیکن امام علیه السلام در مقام جواب (کل من یعول) را بیان می کند و همچنین در صحیحه عبد الرحمن می فرماید (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن عليه السلام عَنْ رَجُلٍ يُنْفِقُ عَلَى رَجُلٍ لَيْسَ مِنْ عِيَالِهِ إِلَّا أَنَّهُ يَتَكَلَّفُ لَهُ نَفَقَتَهُ وَ كِسْوَتَهُ أَ تَكُونُ عَلَيْهِ فِطْرَتُهُ قَالَ لَا إِنَّمَا تَكُونُ فِطْرَتُهُ عَلَى عِيَالِهِ صَدَقَهً دُونَهُ وَ قَالَ الْعِيَالُ الْوَلَدُ وَ الْمَمْلُوكُ وَ الزَّوْجَهُ وَ أُمُّ الْوَلَد) (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۸، ح۴، شماره۱۲۱۴۲، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه،شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۵۴، ح۴، شماره۱۲۲۱۹ ،ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۸، ح۳، شماره۱۲۱۴۱،ط آل البیت..

(۷) هم در صـدر جواب، امـام علیه السـلام (عیال) را قرار داده است و هم در ذیل عناوین تفصـیلی را از مصادیق عیال قرار می دهد و می خواهد بفرماید میزان صدق عیلولت است و عناوین تفصـیلی هم چون عیال هسـتند بر شخص واجب شده که زکات آنها را بپردازد همچنین در صحیحه عبد الله بن سنان میزان را (کل من ضممت الی عیالک) قرار داده است که دال بر بیان علت ضابطه عیلولت می باشـد که هرگاه تحقق یافت فطره واجب می شود بنابراین مسـتفاد از مجموع این روایات آن است که معیار نفیاً و اثباتاً عیلولت بالفعل است حال آن عناوین باشـد یا نباشـد پس اگر یکی از آن عناوین از عیال خارج شـد قهراً فطره او بر عهده مکلف نیست.

البته دلالـت بر اینکه غیر از عنـاوین تفصـیلی چنـانچه عیال شدنـد فطره اشان واجب است، صـریح و مسـلم است اما این که اگر یکی از عناوین تفصـیلی مانند والد، ولد و زوجه عیال نشدند فطره او واجب نیست این مطلب ضـمنا استفاده می شود و روایات در نفی وجوب صـریح نیسـتند که این اسـتفاده را هم مشـهور بیان کردند – لیکن اسـتفاده ضـمنی – و مرحوم سیدرحمه الله در مسئله(۳) هم متعرض آن می شود.

مشـهور وقت عیلولت را حین شـروع وجوب یعنی مقارن غروب شب عیـد فطر قرار داده اند چون که مبدأ دخول یوم اول شوال است که زمـان وجوب است و اگر در این زمان عیلولت حاصل بود فطره اش واجب می شود که معنایش این است لازم نیسـت مقـداری از مـاه مبـارک را هم درک کنـد که قبلاً گفته شـد مشـهور به آن فتوا داده انـد و بحثش در مسـئله(۱) خواهـد آمد و اشکال آن نیز ذکر خواهد شد.

ص: ۸۵

بعد می فرماید (من غیر فرق بین واجب النفقه علیه و غیره، و الصغیر و الکبیر و الحرّ و المملوک و المسلم و الکافر و الأرحام و غیرهم حتّی المحبوس عنده و لو علی وجه محرّم) زیرا هم عموم من یعول اطلاق دارد و هم برخی از روایات به این عناوین تصریح داشت مانند صحیحه حماد که تصریح داشت به عبد مجوسی و نصرانی بنابر این فرقی بین این موارد نیست مضافا براین که شاید مسئله اجماعی هم باشد.

در ذیل می فرماید اگر یک کسی را حبس کند و عیال او بشود اینجا هم بر او واجب است و بایستی زکات فطره او را هم بدهد گرچه این حبس هم حرام باشد زیرا که اطلاق (عیلولت) یا (اغلق علیه بابه) او را می گیرد و آنچه که حرام است حبس او است نه فعل اخراج زکات؛ لذا با هم منافاتی ندارند بلکه برعکس عقوبت بیشتری بر او است که باید زکات فطره اش را هم بدهد مثل خود وجوب انفاق بر وی و یا حفظ نفسش که بر او واجب است و این هم روشن هست.

بعد می فرماید (و کذا تجب عن الضیف بشرط صدق کونه عیالًا له و إن نزل علیه فی آخر یوم من رمضان، بل و إن لم یأکل عنده شیئاً، لکن بالشرط المذکور و هو صدق العیلوله علیه عند دخول لیله الفطر بأن یکون بانیاً علی البقاء عنده مدّه، و مع عدم الصدق تجب علی نفسه، لکن الأحوط أن یخرج صاحب المنزل عنه أیضاً حیث إنّ بعض العلماء اکتفی فی الوجوب علیه مجرّد صدق اسم الضیف، و بعضهم اعتبر کونه عنده تمام الشهر، و بعضهم العشر الأواخر و بعضهم اللیلتین الأخیرتین، فمراعاه الاحتیاط أولی) یعنی بر میهمان هم - اگر صدق عیلولت کند - واجب است فطره اش بدهد گرچه این میهمان در روز آخر رمضان بر او وارد شده است و حتی اگر اتفاقاً چیزی هم نخورد البته بشرط صدق عیلولت.

ص: ۸۶

اساساً نسبت به میهمان میان فقها اختلاف شده است و می فرماید اقوال، مختلف است ولی معیار نزد ایشان صدق عیلولت است و در ذیل احتیاط استحبابی هم می کند که در صورت عدم صدق عیلولت، هر دو فطره بدهند هم خود میهمان - اگر شرایط تکلیف را داشته باشد - و هم میزبانش واین به جهت همان اختلاف اقوال است که به آن خواهیم پرداخت .

معیار در صدق عنوان ضیف ۹۲/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : معیار در صدق عنوان ضیف

بحث در فصل دوم بود که مرحوم سیدرحمه الله در ادامه فصل فی من تجب عنه فرمود: (وکذا تجب عن الضیف بشرط صدق کونه عیالا له و إن نزل علیه فی آخر یوم من رمضان بل و إن لم یأکل عنده شیئا لکن بالشرط المذکور و هو صدق العیلوله علیه عند دخول لیله الفطر بأن یکون بانیا علی البقاء عنده مده و مع عدم الصدق تجب علی نفسه لکن الأحوط أن یخرج صاحب المنزل عنه أیضا حیث إن بعض العلماء اکتفی فی الوجوب علیه مجرد صدق اسم الضیف و بعضهم اعتبر کونه عنده تمام الشهر و بعضهم العشر الأواخر و بعضهم اللیلتین الأخیرتین فمراعاه الاحتیاط أولی) بحث در وجوب اخراج فطره ضیف بود که گفته شد صدق عیلولت در آن لازم است که اگر صدق عیلولت کند او هم مشمول من تجب عنه می گردد و اگر صدق نکند اخراج زکات از او واجب نیست بعد در ذیل فرمود (حیث إن بعض العلماء اکتفی فی الوجوب علیه مجرد صدق اسم الضیف و بعضهم اعتبر کونه عنده تمام الشهر و بعضهم العشر الأواخر و بعضهم اللیلتین الأخیرتین فمراعاه الاحتیاط أولی) که اشاره دارد به اقوال و اختلاف فقهاء مثلاً مرحوم صاحب جواهررحمه الله این قولی را که مرحوم سیدرحمه الله فرمود (إن بعض العلماء اکتفی فی الوجوب علیه مجرد صدق اسم الضیف) اختیار کرده یعنی ایشان قائل هستند که اگر مسمای ضیف در رمضان صادق شد کافی است و همچنین این قول منسوب به شهید ثانی رحمه الله هم است و (بعضهم اعتبر کونه عنده تمام الشهر) که این قول منسوب به سید مرتضی رحمه الله و شیخ طوسی رحمه الله است (و بعضهم العشر الأواخر) که منسوب به جماعتی است و شیخ مفیدرحمه الله نصف ماه را معتبر دانسته است (و بعضهم اللیلتین الأخیرتین) که منسوب به ابن ادریس حلی است و برخی هم مثل علامه رحمه الله اکتفا کردند به یک لیله و گفته اند که مسمّای افطارِ یک شب نزد آن شخص کافی است و این اختلاف مربوط می شود به استظهار از روایاتی که در باره ضیف آمده است.

ص: ۸۷

برای قول به لزوم بودن مدت مدیدی مثل یک ماه و یا نصف ماه و یا ده روز که اقوال عده ای از قدماء اصحاب است می توان به دو وجه استدلال کرد.

وجه اول : استفاده از صحیحه عمربن یزید است که فرموده است (قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رحمه الله عَنِ الرَّجُلِ یَکُونُ عِنْدَهُ الضَّیْفُ مِنْ إِخْوَانِهِ فَیَحْضُرُ یَوْم الْفِطْرِ) و گفته می شود این جمله «عِنْدَهُ الضَّیْفُ»یعنی در کل ماه رمضان یا مدت معتدّبه از ماه مبارک رمضان میهمان وی بوده است تا روز عید فطر فرار رسیده است این استدلال تمام نیست زیرا که:

اولاًـ: تعبیر (يَكونُ عِنْدَهُ الضَّيْفُ مِنْ إِخْوَانِهِ فَيَحْضُرُ يَوْم الْفِطْر) هر چند ظاهر در تقدم میهمان قبل از رسیدن ماه شوال است ولیکن مقدار آن مطلق است و یک روز هم باشد کافی است تا میهمان صدق کند و ضیافت مدت طولانی لازم نیست .

ثانیاً : ظاهر جواب امام علیه السلام الغاء عنوان ضیافت است که در کلام سائل آمده است و میزان را (من یعول)

قرار داده است که ظاهر در عیلولت فعلی است که بر مدت کوتاه نیز صادق است.

وجه دوم: این که کسی بخواهد از روایات عیال استفاده کند که معیار، صدق عیال شدن است چون در برخی روایات آمده (انما تکون فطرته علی عیاله) و یا (كُلُّ مَنْ ضَمَمْتَ إِلَى عِيَالِكَ مِنْ حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ فَعَلَيْكَ أَنْ تُؤَدِّيَ الْفِطْرَةَ عَنْهُ الْحَدِيثَ.) و عنوان عیال جایی صادق است که شخص مدت مدیدی تحت عیلولت کسی قرار بگیرد تا عیال او شود .

ص: ۸۸

اشکال: این استدلال هم تمام نیست زیرا درست است در برخی از روایات این عنوان آمده است و ممکن است گفته شود اطلاق عیال به کسی می شود که آن شخص مدت معتدّبه تحت اشراف، مسئولیت ، تموّن و استیمان صاحب خانه قرار گیرد ولی در روایات دو عنوان داشتیم که برخی هم به عنوان من یعول آمده است (أَنَّهُمَا قَالا عَلَی الرَّجُلِ أَنْ یُعْطِیَ عَنْ کُلِّ مَنْ یَعُولُ الْفِطْرَهُ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ مَنْ یَعُولُ) و عنوان من یعول قطعاً اوسع است و به معنای عیلولت بالفعل است یعنی مدت کم عیلولت را هم شامل است و این روایات مفسر روایات دیگر می باشد و لاأقل از این که مثبتین هستند و با هم تنافی ندارند.

حاصل آن که در مفهوم (من یعول) که در اکثر روایات آمده است مدت زیاد لازم نیست - حتی اگر در مفهوم عیال مدت مدیدی لازم باشد - چون مفهوم (من یعول) هم در روایات آمده است و مثبتین هستند بلکه ظاهر برخی از روایات من یعول بیان معیار و میزان است که می تواند حاکم و ناظر به روایات عیال باشد قهراً نتیجه این می شود که هرجا (من یعول) صدق کند در وجوب اخراج کافی است و مدت طویلی لازم ندارد پس این وجه هم تمام نیست.

باقی می ماند دو قول دیگر ۱- قول صاحب جواهررحمه الله است که به صدق مسمای ضیف اکتفا کرده است و صدق عیلولت هم شرط ندانسته است و این قول منسوب به شهید ثانی رحمه الله در مسالک نیز هست .

۲- قول صاحب عروه و شاید مشهور معاصرین که عیلولت را لازم می دانند.

مرحوم صاحب جواهررحمه الله به صحیحه عمربن یزید استدلال کرده است بر اینکه مسمای ضیف بودن کافی است زیرا که در این صحیحه سائل سوال کرده است که میهمانی نزد من بوده است و عید فطر فرار رسیده است آیا فطره او بر من واجب است؟ (فَقَالَ نَعَمْ) امام علیه السلام هم می فرماید: بله و این ظاهر در این است که صدق عنوان ضیف بودن از قبل از رسیدن عید فطر کافی است از برای وجوب اخراج فطره از آن ضیف و بعد که می فرماید (الفطره واجبه علی کل من یعول مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ) این جمله مستقل دیگری است و عنوان ضیف را قید نمی زند پس در این جا دو عنوان است ۱- ضیف در ماه مبارك و ۲- من یعول که اضیق از مجرد ضیافت است و وجهی برای ارجاع عنوان اول که اوسع است و تقیید آن به عیلولت نیست.

اشکال: این استدلال خلاف ظاهر است چون ظاهر روایت این است که امام علیه السلام نمی خواهد دو مطلب را بیان کنند و اصلاً فرض عنوان ضیف در کلام سائل آمده بود نه در کلام امام علیه السلام و ابتدا امام علیه السلام با نعم جواب مثبت اجمالی دادند و بعد در مقام بیان ضابطه و موضوع حکم بر آمده اند و می خواهند آن جواب اجمالی را بیان کنند و جمله بعدی ظاهر در بیان مودّای نعم است.

بنابراین اقوی، قول مرحوم سیدرحمه الله است که میزان را عیلولت بالفعل قرار داده است نه ضیف بودن بنابراین هر وقت عیلولت بالفعل صادق باشد وجوب اخراج زکات فطره می آید لهذا بر آنها که شب آخر رمضان میهمان می شوند عیلولت صادق نیست و فرق می کند با کسی که از سفر بیاید و بر انسان وارد شود عنوان (ما اغلق علیه بابه) هم اگر مطلق باشد به قرینه ظهور روایت(من یعول) در بیان ضابطه، حمل بر عیلولت می شود مخصوصاً که این عنوان کنائی است و نمی شود به معنای حقیقیش موضوع حکم باشد.

البته یـک مطلب از مرحوم سـیدرحمه الله اضافی است که فرموده است (بأن یکون بانیا علی البقاء عنـده مـده) زیرا این هم لازم نیست نه نیت بقا مـدتی در صـدق عیلولت بالفعل دخیل است و نه بقاء مـدت زیاد بلکه باید کیفیت ضـیافت به نحوی باشد که عیلولت صدق کند یعنی عنوان عیلولت با ضـیافت فرق می کند عیلولت نیازمند آن است که تحت مسئولیت معیل و استیمان او قرار گیرد بر خلاـف ضـیافت که با یک میهمانی رفاقتی هم صادق است اما در عیلولت لازم نیست که مـدتش هم طویل باشـد زمان و بقا مدت ضـیافت، قوام عیلولت نیست بلکه کیفیت ضیافت، قوام عیلولت است که تحت مسئولیت او قرار گیرد مثل این که کسی از شهر دیگری بر او وارد می شود هر چند به جهت مانعی نتواند مدتی بماند که فردای آن روز خارج شود .

حال اگر در جایی شک شود که عیلولت حاصل شده است یا خیر حکم چیست؟ در اینجا بایستی تفصیل داد:

۱ - تاره شـبهه مصداقیه و موضوعیه است یعنی نمی دانیم که آیا آن مقدار از وقت و یا موونه که لازم است انجام گرفته اسـت یـا خیر که در این جـا اصل موضوعی استصـحاب عـدم عیلولت - اگر حالت سابقه عیلولت نبوده - و اصل حکمی استصـحاب عدم وجوب و برائت وجوب فطره برای معیل جاری است و نمی شود به اطلاقات رجوع کرد زیرا شبهه مصداقیه آنها است .

۲ - گـاهی شـبهه مفهومیه است یعنی در صـدق مفهوم عیلولت عرفاً شک می شود مثل این کلام که مرحوم سـیدرحمه الله می فرمایـد(بأن یکون بانیا علی البقاء عنده مده) که اگر در لزوم آن شک شود و سـعه وضـیق بودن مفهوم عیلولت مشـکوک شـد اینجا هم مرجع، اصل ترخیصـی است البته نه استصـحاب موضوعی زیرا شک در مسـمای لفظ است نه شک در واقع حال ولـذا در شـبهات مفهومیه استصـحاب عـدم آن عنوان جـاری نیست ولی اصـل ترخیصـی حکمی ماننـد برائت و یـا استصـحاب عـدم وجوب که استصحاب حکمی است جاری است.

ص: ۹۱

ممکن است گفته شود در شبهه مفهومی، اگر در صدق عیلولت نسبت به عناوین تفصیلی (اب، ابن، ام، زوجه، ام الولد، عبد و حر) شک شود رجوع به اصل عملی صحیح نیست بلکه لازم است به اطلاق ادله ای مثل صحیحه اسحاق بن عمار رجوع شود زیرا که حکم عام فوقانی را دارد که در فرض اجمال مفهومی مخصص و مقید باید به آن رجوع شود نه اصل عملی و در نتیجه اخراج فطره بر معیل واجب می شود زیرا که صحیحه اسحاق بن عمار می گفت(قَالَ الْوَاجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تُعْطِيَ عَنْ نَفْسِكَ وَ أَبِيكَ وَ أُمِّكَ وَ وَلَدِكَ وَ امْرَأَتِكَ وَ خَادِمِكَ)و اگر ما بودیم و این صحیحه مطلقاً واجب بود اخراج زکات از من تجب علیه نفقته - که عناوین مذکوره است - حتی اگر تحت عیلولت بالفعل او نباشد ولیکن ما آن را با روایتی - که می فرمود (من یعول)

که قرینه بر تقیید و یا حاکم و مفسر آن اطلاق بود - قید زدیم حال اگر مقید یا حکم مجمل باشد می شود از موارد اجمال مفهومی مخصص و مقید و یا حاکم که باید در مقدار اجمال - که زائد بر مقدار متیقن است - به اطلاق و یا عموم آن مطلق و یا عام رجوع کنیم نه اصل عملی و این اطلاق در روایت ضیف نیست زیرا صحیحه عمربن یزید که مربوط به ضیف است عنوان (من یعول) متصلاً در آن ذکر شده است و اجمال آن موجب اجمال عنوان ضیف هم می شود بلکه اصلاً صحیحه در نفی دخل عنوان ضیف در حکم و بیان اخذ عنوان عیلولت در موضوع جعل ظهور دارد بر خلاف صحیحه اسحاق بن عمار و امثال آن از روایاتی که عناوین تفصیلی واجب النفقه را ذکر کرده است.

ص: ۹۲

و این بیـان در صورتی تمـام است که ادعـای انصـراف عناوین تفصـیلی به عیلولت بالفعل نباشـد ولو به جهت انصـراف عناوین تفصـیلی به عیلولت بالفعل نباشد ولو به جهت ذکر افرادی که هر دو واجب النفقه دیگری هستند مثل (اب) و (ولد) با یکدیگر در صـحیحه اسحاق بن عمار که دال بر این است که دلیل این مطلب که گفته است واجب است بر تو فطره پدر و پسرت را هر دو بدهی، این است که بالفعل تحت تکفل و عیلولت او هستند پس میزان عیلولت فعلی است و الا او هم واجب النفقه پدرش و پسرش می باشـد و چرا بایـد او فطره آنها را بدهـد و بـدین ترتیب گفته می شود که روایات عناوین تفصـیلی نیز ناظر به همان فرض عیلولت بالفعل است و در فرض شک در آن، مرجع اصل عملی است.

لزوم صدق عنوان عیلولت و عدم آن در ضیف ۹۲/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : لزوم صدق عنوان عیلولت و عدم آن در ضیف

مرحوم سیدرحمه الله بعـد از اینکه عنوان ضـیف را ذکر کردنـد و همچنین در من تجب عنه الزکـاه اقوال را هم بیان نمودنـد و فرمودنـد صـدق عنوان عیلولت در ضـیف لازم است در ذیل می فرمایـد (و أما الضـیف النازل بعد دخول الليله فلا تجب الزكاه عنه و إن كـان مـدعوا قبـل ذلـک)یعنی اگر ضـیفی بعـد از غروب وارد شـد و عیلولت هم صـادق شـد حتی اگر دعوت قبل از غروب باشـد فطره اش واجب نیست چون مـاه مبـارک را درک نکرده و بر معیـل لازم نیست فطره اش را بپردازد می توان دو وجه را برای عدم وجوب فطره بر میزبان ذکر نمود.

ص: ۹۳

وجه اول : اسـتظهار از روایت صـحیحه عمر بن یزید که در مورد ضـیف وارد شده بود زیرا که ظاهر آن صـحیحه این است که ضیف از قبل از فرا رسـیدن عیـد فطر و ماه شوال بر او نازل شـده است (عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ الضَّيْفُ مِنْ إِخْوَانِهِ فَيَحْضُرُ يَوْمُ الْفِطْرِ

...) عنوان (فَيَحْضُرُ يَوْمُ الْفِطْرِ) یعنی فرا می رسـد بر میهمـان روز عیـد فطر پس از قبل بوده است و در این جا امام علیه السـلام می فرمایـد (نَعَمْ الْفِطْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مَنْ يَعُولُ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ.) یعنی همین موضوع زکـات است بشرط این که عیلولت صدق کند پس باید ضیافت عیلولتی قبل از ماه شوال باشد نه بعد.

البته می توان در این اسـتدلال تشـکیک کرد که این روایت ذیلش بلحـاظ مورد سؤال در صـدر اطلاق برای کسـی که بعـد از غروب میهمـان می شود نـدارد، امـا مفهوم هم نـدارد ولیکن در روایـات و اطلاقـات (من یعول) این قیـد نیامـده است و این دو مثبتین هسـتند و با هم تنافی ندارند زیرا که این صـحیحه مفهوم ندارد بلکه تنها برای کسـی که پس از رسیدن ماه شوال ضیف می شود اطلاق ندارد.

وجه دوم: استدلال به معتبره معاویه بن عمار که در آن آمده بود (فِي الْمَوْلُودِ يُولَدُ لَيْلَةَ الْفِطْرِ)

بعد امام علیه السلام می فرماید (لا قد خرج الشهر)

و یا (لَيْسَ الْفِطْرَهُ إِلَّا عَلَى مَنْ أَدْرَکَ و الشَّهْرَ.) بنابر استفاده اطلاق و قبلا گفته شد که از این معتبره می توان بلحاظ من تجب عنه اطلاق استفاده کرد چون ناظر به موضوع من تجب عنه است که عنوان و به ملاک آن عیلولت است و ولد بودن موضوعیت ندارد و عرض شد که حتی در عناوین تفصیلی مثل (ولد، والد ام، ام الولد، زوجه ، حر و عبد)

ص: ۹۴

معیـار، واجـب النفقه بـودن نیست و الاـ پسـر هم واجب النفقه پـدرش است و بـالعکس؛ پس معنـا نـدارد وجـوب بر یکی دون دیگری باشد بلکه منظور این عناوینی است که بالفعل آنها را اعاله می کند و عیلولت موضوع است.

پس در روایت معـاویه بن عمـار منظور تحقق موضوع من تجب عنه است که اگر در شب محقق شود کافی نیست بنابر این اگر این اطلاـق اسـتفاده شـد دیگر مخصـوص به موارد مولود – که یـک مصـداق از علیولت است و موضوعیت نـدارد – نمی شود بلکه بایـد هر عیلولتی در ماه مبارک رمضان و قبل از خروج آن باشد پس اگر بعد از دخول لیل باشد لاتجب عنه و این اطلاق شامل ضیف هم می شود.

برخی از بزرگان در اینجا این اطلاق را قبول نکردنـد و گفتند این روایت ناظر به تحقق ذات موضوع یعنی حیات و موت اسـت و اسـلام را بر حیات معنوی و حکمی حمل کردنـد که قبلا گذشت و لذا گفتند اگر در شب هم میهمان بیاید و عیلولت صدق کنـد باز هم بر معیل واجب است که زکات فطره اش را بدهـد تمسـکاً به اطلاقات روایات (من یعول) البته به اسـتثناء خصوص ولـد که در شب به دنیا آمـده است و کافری که در شب اسـلام بیاورد که مورد معتبره معاویه بن عمار است و در موردش باید به آن عمـل کرد نه بیش از این، لـذا در ماعـدای آن به عمومـات وجوب فطره علی کل من یعول رجوع می شود که شامل من یعول ولو بعد از مغرب هم می شود.

ص: ۹۵

مضافاً می فرمایند که صحیحه عمر بن یزید هم – که در ضیف آمده است – اطلاق دارد چون که گفته است (فَيَحْضُرُ يَوْمُ الْفِطْرِ) که اگر روز عید فطر برای تو میهمان برسد فطره اش واجب می شود چه قبل از غروب عید میهمان شده باشد و چه بعد از غروب و فقط لازم است باقی بماند تا روز عید فطر.

این مطلب قابل قبول نیست، زیرا که اولاً: قبلًا گذشت که معتبره معاویه بن عمار به لحاظ من تجب عنه یعنی رأس که موضوع اخراج زکات از آن است اطلاق دارد هر چند نسبت به من تجب علیه یعنی شرایط تکلیف اطلاق نداشته باشد و ظاهر کبرای (من ادرک الشهر) و یا (قد خرج الشهر) – که ظاهر در تعلیل و اعطای ضابطه است – تحقق موضوع وجوب اخراج فطره است که عیلولت است نه ولد بودن و حمل معتبره بر اراده تحقق حیات یا وجود حقیقی یا حکمی و معنوی خلاف ظاهر است و قبلًا گذشت که عرفیت ندارد پس اگر این اطلاق تمام شد مقید آن اطلاقات می شود چون ناظر و حاکم است و می خواهد بگوید آن وجوب اخراج فطره در اینجا نیست .

ثانیاً: خصوص صحیحه عمر بن یزید که در ضیف آمده است هم اطلاق ندارد زیرا که ظاهرش این است که میهمانش از ماه رمضان بوده و سپس (فَيَحْضُرُ يَوْمُ الْفِطْرِ) که اشاره یا کنایه به فرا رسیدن زمان وجوب اخراج فطره است که از غروب و شب عید است چون اگر یوم تنها بکار رفته باشد منظور ۲۴ ساعت است هر چند اگر در مقابل لیل بکار رفته باشد به معنای خصوص نهار است.

بنابراین صحیحه اطلاق ندارد چون مقصود از یوم ، نهار نیست فلذا این صحیحه شامل کسی که بعد از دخول عید میهمان می گردد، نمی شود و خود ایشان هم در مسئله آینده همین تفسیر را برای صحیحه خواهند داشت بنابراین هم این روایت اطلاق ندارد و هم اگر اطلاق داشت مانند بقیه اطلاقات (من یعول) – که معتبره معاویه بن عمار آن را تقیید می زد – می شود.

بعد مرحوم سیدرحمه الله که دأبشان این است ضمن هر فصلی مسائلی مربوط به آن فصل ذکر می کند می فرماید:

(مسأله ۱: إذا ولد له ولد أو ملك مملوكا أو تزوج بامرأه قبل الغروب من لیله الفطر أو مقارنا له وجبت الفطره عنه إذا کان عیالا له وکذا غیر المذکورین ممن یکون عیالا و إن کان بعده لم تجب نعم یستحب الإخراج عنه إذا کان ذلک بعده و قبل الزوال من یوم الفطر) می فرماید این عناوین تفصیلی (أب، ام، زوجه، ولد و غیر این عناوین) اگر قبل از مغرب تا مغرب بلکه مقارن با مغرب عیال شدند زکاتشان واجب می شود بشرط این که عیلولت صدق کند و اگر کسی بعد از مغرب ضمن عیال قرار گرفت اخراج زکاتش بر معیل واجب نیست.

اما اگر قبل از غروب عیال باشد و تا غروب مستمر باشد قطعا مشمول صحیحه عمربن یزید و اطلاقات ادله (من یعول) می شود و اما اگر عیلولت بعد از مغرب حاصل شود اخراج زکات واجب نیست چون که مشمول اطلاق معتبره معاویه بن عمار قرار می گیرد که وجوب را نفی کرده است و اما اگر عیلولت مقارن با غروب حاصل شود مرحوم سیدرحمه الله و شاید مشهور به وجوب اخراج فطره آنها نیز فتوای داده اند که اگر معتبره معاویه بن عمار یا اطلاقش از برای کل من تجب عنه را نداشتیم اطلاقات (من یعول) اقتضای وجوب اخراج را داشت ولی اگر از معتبره معاویه بن عمار اطلاق استفاده کردیم – چنانچه مشهور هم استفاده کرده اند – پس هرگاه ماه رمضان خارج شده باشد و بعد موضوع محقق شود اخراج، واجب نخواهد بود و این شامل حصول عیلولت مقارن با غروب هم می شود بنابراین نباید مرحوم سیدرحمه الله و مشهور این فرض را به وجوب اخراج ملحق می کردند.

ممکن است گفته شود که این فرض را هم ادراک الشهر محسوب کرده اند زیرا که مقارن خروج همان آنِ خروج است و عنوان روایت فعل (خرج) ماضی است که بایستی مضی زمانی در آن لحاظ شود و در سوال هم سائل ولادت در لیله را فرض کرده است و امام علیه السلام فرموده است لا تجب پس هم تعبیری که شده است چون که فعل مضی لحاظ شود و زمانی بگذرد تا ماضی صدق کند و هم در سؤال فرض بعد از دخول لیل شده است لهذا گفته می شود فرض مقارنت با غروب و خروج به وجوب و عدم خروج شهر ملحق است .

اشکال : این بیان صحیح نیست بلکه مفهوم (قد خرج الشهر) فضلاً از عنوان (من ادرک الشهر) معنایش لزوم تحقق موضوع با وجود شهر رمضان است هر چند لحظات آخر آن و زمان غروب جزء ماه رمضان نیست و مبدأ ایام شوال است ولذا جمله ای از فقها مثل محقق رحمه الله در شرایع و صاحب جواهررحمه الله و مرحوم امام رحمه الله در حواشی بر عروه این مطلب را شرط کرده اند که بایستی مقداری از ماه رمضان را درک کرده باشد و گفتیم ظاهر صحیحه عمر بن یزید هم این است که قبل از شب عید میهمان بوده است بنابراین اگر اطلاق معتبره معاویه بن عمار ولو نسبت به من تجب الفطره عنه را قبول کردیم باید تمام موارد عیلولت قبل از خروج ماه محقق باشد و تا زمان وجوب که غروب است باقی بماند - همانگونه که محقق رحمه الله و صاحب جواهررحمه الله گفته اند - تا تجب عنه ثابت شود و اما اگر اطلاقش را قبول نکردیم عیلولت بعد از مغرب هم محقق شود فضلاً از مقارن با مغرب به اطلاقات (من یعول) تمسک می شود و وجوب اخراج زکات از آنها هم ثابت می شود بنابر این کسانی که ا طلاق معتبره معاویه بن عمار را قبول نداشتند تنها ولادت ولد و اسلام کافر را قبل از غروب شرط کردند و اما در مورد بقیه موارد عیلولت گفته اند اگر بعد از مغرب هم وارد شود وجوب اخراج زکات از آنها ثابت است ولیکن ما چون آن اطلاق را قبول داریم أقوی قول صاحب جواهررحمه الله و محقق رحمه الله خواهد بود که تحقق عیلولت مقارن با غروب شب عید به عدم وجوب اخراج ملحق است هر چند احتیاط با فتوای ماتن و مشهور است.

مبانی در معیار تحقق موضوع عیلولت و زمان آن ۹۲/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مبانی در معیار تحقق موضوع عیلولت و زمان آن

بحث در مسئله اول بود که مرحوم سید(رحمه الله) فرمود (إذا ولد له ولد أو ملك مملوكا أو تزوج بامرأه قبل الغروب من لیله الفطر أو مقارنا له وجبت الفطره عنه إذا کان عیالا له و کذا غیر المذکورین ممن یکون عیالا و إن کان بعده لم تجب) عرض شد که واجب است بر مکلفی که واجد شرایط تکلیف است - چنانچه افرادی تحت عیلولت وی قرار بگیرند - هم از خودش زکات بدهد و هم از من یعول به مثل ولد و زوجه و پدر، بشرط این که عیال او باشند; ایشان میفرماید آنچه گذشت در من تجب عنه بایستی قبل از مغرب و یا غروب شب عید قرار بگیرد و عرض شد این مطلب مبتنی است بر این مطلب که بگوییم از روایت معتبره معاویه بن عمار چه مطلبی استفاده میشود؟ که فرمود (قَالَ لَیْس عَلَیْهِمْ فِطْرَةٌ لَیْسَ الْفِطْرَةُ إِلَّا عَلَی مَنْ أَدْرَکَ الشَّهْرَ) در روایت دیگر میفرماید (لَا قَدْ خَرَجَ الشَّهْر) و عرض شد در استفاده از این روایت سه مبنا وجود دارد.

مبنای اول : از روایت اطلاق بفهمیم و بگوییم اینکه فرمود (فِي الْمَوْلُودِ يُولَدُ لَيْلَةَ الْفِطْرِ) ذکر مولود، خصوصیتی ندارد بلکه مقصود تحقق موضوع عیلولت و من تجب عنه است و همچنین ایمان آوردن یهودی و کافر خصوصیت ندارد بلکه مقصود تحقق مطلق شرایط تکلیف است که در این موارد ادارک شهر رمضان لازم است و اگر بعد از خروج ماه رمضان حاصل شود زکات فطره واجب نیست نه بر من تجب عنه و نه بر خود مکلف و عرض شد که شاید مشهور این دو اطلاق را از روایت استفاده کردند لذا مرحوم سید(رحمه الله) در فصل اول هم که مربوط به شرایط من تجب علیه الفطره بود قائل شدند به عدم وجوب فطره بر کسی که بعد از مغرب واجد شرایط شود و طبق این مسلک این جا هم همین گونه میشود که ایشان میفرماید : اگر بعد از مغرب عائله و ضیف کسی قرار گرفت دیگر فطرهاش واجب نیست.

ص: ۹۹

مبنای دوم : مسلک دوم این است که قائل شویم معتبره معاویه در خصوص من تجب عنه اطلاق دارد یعنی لازم است تحقق موضوع عیلولت قبل از خروج ماه رمضان باشد.

مبنای سوم : این که قائل شویم معتبره معاویه در خصوص مورد خودش حجت است و احتمال بدهیم که مقصود این باشد که باید ذات موضوع ، قبل از خروج ماه مبارک محقق شده باشد پس اگر خود شخص زنده نبوده مگر بعد از غروب یا کافر - که مردن معنوی است- بعد از غروب مسلمان شده است زکات فطره ندارد و مَنْ أَدْرَکَ الشَّهْرَ یعنی حیات و زندگیاش را قبل از خروج شهر - ماه مبارک رمضان - یافته باشد که دیگر نه شامل موارد من تجب عنه میگردد و نه من تجب علیه ، طبق این مبنای اخیر در این جا هم نمیتوان به این روایت تمسک کرد قهراً این گونه خواهد شد که اطلاقات تجب الفطره علی کل من یعول مقید ندارد و روایت معاویه فقط مولود را خارج کرده است و بقیه ، تحت عمومات باقی میماند پس کسی که بعد از غروب ، میهمان و عیال و یا زوجه کسی واقع می شود بر معیلش واجب میشود که فطره وی را هم بدهد.

در مورد مقـارن هم بحثی بود که مقـارن ملحق است به کسـی که در لیل ضـمن عائله قرار میگیرد زیرا که هم مبـدأ لیل غروب است و مشـمول اطلاـق لیـل در معتبره معـاویه است و هم ظـاهر تعلیـل (لَا قَدْ خَرَجَ الشَّهْر)و یا (لَیْسَ الْفِطْرَهُ إِلَّا عَلَی مَنْ أَدْرَکَ الشَّهْرَ)

آن است که باید برخی از روز ماه رمضان را هم درک کرده باشد.

برخی از بزرگـان که مبنای سوم را اختیار کردهانـد فرمودهانـد اخراج الفطره از کسـی که عیال بشود واجب است حتی بعـد از غروب و بر متن حاشـیه زدنـد و فقط مولود و کافر را اسـتثنا نمودند ولی در شـرح این مسـئله نسـبت به ضـیف یک تفصـیلی را اضافه کردند و فرموده اند که اگر نسبت به ضیف قائل شدیم که وجوب اخراج زکات او بر میزبان به مناط عیلولت باشد ، مثل سـائر مصادیق عیلولت خواهـد شـد که اگر بعـد از غروب هم محقق شود باز هم فطره او واجب است اما اگر دادن زکات فطره ضیف به ملاک خود عنوان ضـیف باشـد –که عنوان مسـتقل یک حکم تعبـدی باشد نه به مناط عیلولت که ظاهر کلام مرحوم صاحب جواهر(رحمه الله)این بود و از دلیل ضیف یعنی صحیحه عمر بن یزید دو جمله و دو حکم مستقلی را استفاده کرده بود – بنابر این بایستی قائل شویم کسـی که ضـیف است اگر بعد از غروب ضـیف شد دیگر فطرهاش واجب نیست زیرا که مستفاد از صحیحه عمر بن یزید بیش از این نیست میفرماید (والمستفاد منه و هو صحیح عمر بن یزید المتقدّم اعتبار نزول الضیف عنده فی جزء من الشـهر و بقائه إلی أن یحضـر یوم الفطره، فلو کان النزول بعده أو الخروج قبله لم یجب.) یعنی دلیل ضـیف صحیحه عمر بن یزیـد است و میفرماید در این صـحیحه فرض شده است که قبل از دخول شب عید ضـیف بوده است و این عنوان تا فرا رسـیدن روز عیـد فطر باقی بوده است پس دو قید در این ضـیف لحاظ شده است. اول: اینکه قبل از ماه شوال باشد و دوم : آن که بایـد تا روز عیـد فطر هم میهمان باشـد و اگر این دو قیـد موجود نباشـد فطرهاش بر میزبان واجب نیست بنابراین اگر بعد از حلول شوال میهمان شـد ، فطرهاش واجب نیست همچنین اگر قبل از غروب آمـد ولی بعـد از مغرب هم رفت و تا روز عید نزد میزبان نماند باز هم واجب نیست و ایشان این نکته را از صحیحه عمربن یزید استفاده کرده است .

ص: ۱۰۱

اشکال : این مطلب ایشان اولاً: خلاف نکته‌ای است که در بحث گذشته در همین روایت در رد کلام صاحب جواهر(رحمه الله) - که فرمود از این روایت استفاده میشود که مسمای میهمان شدن قبل از غروب کافی است - و ایشان به صاحب جواهر(رحمه الله) اشکال کردکه جمله (فَيَحْضُرُ يَوْمِ الْفِطْرِ) مطلق است شامل کسی که میهمان قبل از غروب باشد یا بعد از آن ، میگردد و یوم را به معنای نهار فطر میگرفتند که اگر شب عید هم میهمان شد صادق است که (فَيَحْضُرُ يَوْمِ الْفِطْرِ) و از این جهت فرق نمیکند که ضیف را موضوع مستقلی فرض کنیم و یا از باب عیلولت باشد و مصداق عیال گردد زیرا اگر جمله (فَيَحْضُرُ يَوْمِ الْفِطْرِ) که در کلام سائل آمده است - نه امام(علیه السلام) - اطلاق نداشته باشد چه جمله دوم روایت را جمله مستقلی بگیریم و چه آن را تفسیر «نعم» قرار دهیم از این جهت فرقی نمیکند که در مورد همان سؤال سائل است بنابر این چه قائل باشیم به وحدت دو جمله و چه استقلال آنها ، این استظهار که ضیف باید بعد از مغرب باشد و تا روز عید باقی بماند ربطی به این جهت نخواهد داشت که این دو جمله دو حکم باشد یا یک حکم و مناطش ضیافت باشد یا عیلولت بنابراین نبایست آنجا هم می فرمود که صحیحه اطلاق دارد و یک تناقضی است که غیر قابل قبول است اگر آنجا حکم به اطلاق میکند این جا هم بایست همین گونه عمل کند البته آنجا گفتیم این مطلب خلاف ظاهر است چرا که یوم به معنای مجموع شب و روز بعد است - که صاحب جواهر(رحمه الله)هم همین نکته را به درستی در نظر گرفته است - نه نهار که اگر به این معنا گرفتیم باید باقی باشد تا روز عید - این هم از نظر فقهی محتمل نیست - لهذا مقصود از فرا رسیدن زمان وجوب یعنی یوم کامل است و همین قرینه شده که حضور از قبل یعنی در ماه رمضان لحاظ شده است و الا اگر بگوییم یوم به معنای نهار است آن اطلاق در آنجا درست میشود و دیگر این جا این مطلب درست نیست که قبل از خروج ماه مبارک باید ضیف باشد.

ص: ۱۰۲

ثانیاً: علاوه بر آنچه گفته شد در جمع بین دو قید ذکر شده در اینجا تناقضی وجود دارد زیرا اگر (یوم الفطر) به معنای (نهار الفطر) باشد قید اول لازم نیست زیرا که منشأ آن ظهور (فَیَحْضُرُ) در سبق ضیافت است که اگر مراد حضور روز و نهار فطر باشد آنچه که لازم است آن است که قبل از روز ضیف باشد و این تعریف بر شب هم صادق است و قید دوم لازم است که تا رسیدن روز عیدهم میهمان باشد و اگر (یوم الفطر) به معنای (۲۴) ساعت است قید اول لازم است ولیکن قید دوم لازم نیست زیرا که با رسیدن شب عید، یحضر یوم الفطر صادق میشود و دیگر استمرارش تا روز بعد لازم نیست لهذا تقریرات در اینجا بسیار مشوش است.

سپس مرحوم سید(رحمه الله) میفرماید (نعم یستحب الإخراج عنه إذا کان ذلک بعده و قبل الزوال من یوم الفطر) مدرک این استحباب همان دو روایتی است که در فصل سابق گذشت یکی روایت محمد بن مسلم بود که فرمود (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(علیه السلام)قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا یَجِبُ عَلَی الرَّجُلِ فِی أَهْلِهِ مِنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ قَالَ تَصَدَّقْ عَنْ جَمِیعِ مَنْ تَعُولُ مِنْ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ أَوْ صَغِیرٍ أَوْ کَبِیرٍ مَنْ أَدْرَکَ مِنْهُمُ الصَّلَاهَ) (۱)

(۲)که در مورد من تجب عنه بود لیکن ما قبلا، هم به سند آن اشکال کردیم و هم به دلالت آن و مدرک دیگر مرسله مرحوم شیخ(رحمه الله) بود که میفرمود: (وَ رُوِیَ: أَنَّهُ إِنْ وُلِدَ لَهُ قَبْلَ الزَّوَالِ یُخْرَجُ عَنْهُ الْفِطْرَهُ، وَ کَذَلِکَ إِنْ أَسْلَمَ قَبْلَ الزَّوَالِ)

ص: ۱۰۳

۱- وسائل الشیعه، ج۹، ص ۳۲۹، ابواب زکاه الفطره، باب ۵، ح۶، شماره۱۲۱۴۴، ط آل البیت.

که این هم مرسله است و بنابر قبول قاعده تسامح و الغاء خصوصیت موردش - یعنی خصوص مولود - و تعدّی به همه مصادیق عیلولت حکم به استحباب تمام خواهد بود.

جهات مختلف در وجوب فطره بر معیل و عیال در مسئله دوم ۹۲/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جهات مختلف در وجوب فطره بر معیل و عیال در مسئله دوم

بحث قبل از تعطیل به مسئله دوم از فصل دوم در زکات فطره رسید مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله میفرماید : (کل من وجبت فطرته علی غیره سقطت عن نفسه و إن کان غنیا و کانت واجبه علیه لو انفرد و کذا لو کان عیالا لشخص ثمَّ صار وقت الخطاب عیالاـ لغیره و لاـ فرق فی السقوط عن نفسه بین أن یخرج عنه من وجبت علیه أو ترکه عصیانا أو نسیانا لکن الأحوط الإخراج عن نفسه حینئذ نعم لو کان المعیل فقیرا و العیال غنیا فالأقوی وجوبها علی نفسه و لو تکلف المعیل الفقیر بالإخراج علی الأقوی و إن کان السقوط حینئذ لا یخلو عن وجه).

در این مسئله دوم بحث در این است که کسی که زکات فطره بر او واجب شده از خودش و از عیال خودش و کسانی که تحت عیلولت او هستند آیا وجوب از عیال - مثل زوجه و میهمان و یا پدر و یا پسر - مطلقا ساقط میشود حتی اگر آنها واجد الشرایط باشند مثل اینکه غنی و عاقل و بالغ باشند یا در صورتی که معیل پرداخت نکرد بر آنها ثابت میشود؟ و یا در صورتی که معیل غنی نباشد و عیال غنی باشد بر عیال واجب میشود ؟که در این جا شقوقی است که مختار ایشان این است اگر بر من یعول واجب بود بر عیال ، دیگر واجب نیست گر چه او هم غنی و واجد الشرایط باشد و در سقوط فرقی نمیکند بین اینکه من یجب علیه الزکاه آن را اداء کرده و تکلیف را انجام بدهد و یا انجام ندهد بله ، اگر بر معیل واجب نباشد مثل این که فقیر باشد بر خود عیال زکات فطره واجب است در صورتی که غنی و واجد شرایط باشد و اگر معیلِ فقیر از باب استحباب زکات را اخراج کند باز هم بر عیال واجب است که زکات خودش را بدهد هر چند وجهی برای اجزای آن هست. و این شرح متن بود و ما این مسئله را در چند جهت بحث میکنیم .

ص: ۱۰۴

جهت اول : اینکه آیا میتواند این وجوب بر هر دو باشد به نحو وجوب عینی یا خیر ؟ پاسخ این است که قطعا بر هر دو واجب نیست اینکه با هم و در عرض هم فطره را بدهند یعنی ادا فطره عیال هم بر معیل و هم بر عیال واجب باشد که در نتیجه دو فطره بر یک نفر واجب باشد که قطعا چنین نیست و این مطلب شاید از مسلمات فقهی باشد هر چند منسوب به ابن ادریس است که میفرماید اگر عیال غنی و واجد الشرایط بود بر او هم واجب است یعنی بر یک راس دو فطره واجب است که این فتوا فقهیاً محتمل نیست که بر یک راس دو زکات واجب باشد و خلاف اجماع و تسالم فقهی است و هم از ظاهر خود روایاتی که میگوید بر انسان واجب است زکات فطرهٔ خود و عیال خودش را بدهد استفاده میشود که زکات فطره همان یک زکات است که ادا میکند نه این که یک وجوب دیگری است غیر از اینکه بر آن راس ادا میکند اگر قرار بود بر هر دو واجب باشد باید در روایات عیلوله به آن اشاره میشد بنابراین سکوت آن روایات از ناحیه عدم زکات بر خود عیال میرساند که دو زکات واجب

نیست و یقینا دو وجوب تعیینی عینی در عرض واحد نیست .

جهت دوم : اگر معیل واجد الشرایط نباشد مثلاً فقیر باشد آیا بر عیال - چنانچه واجد شرایط باشد و غنی باشد - فطره خودش واجب میشود یا نه ؟ معیل - مثلاً زوج - واجد الشرایط نیست و فقیر است و عیال - زوجه - واجدالشرایط است و غنی است آیا در اینجا بر زوجه واجب است که زکات خودش را بدهد یا خیر ؟ در این جا مشهور آن است که زکات فطره زوجه بر خودش واجب است و مرحوم سید(رحمه الله)فرمود (نعم لو کان المعیل فقیرا و العیال غنیا فالأقوی وجوبها علی نفسه) مشهور در بین فقها همین فتوا است ولی برخی مخالفت کردند و قائل شدند به عدم وجوب زکات بر زوجه ؛ مانند شیخ طوسی(رحمه الله) و فخر المحققین(رحمه الله) در ایضاخ ; که ایشان تعبیر کردهاند : برائت از وجوب زکات بر زوجه جاری میشود چون زکات فطره بر زوجش بود حال که بر او واجب است زکات فطره اش ساقط می شود .

ص: ۱۰۵

لیکن در این جهت حق با مشهور و مرحوم سید(رحمه الله)است چون مقتضای عمومات آیات و روایات آن است که زکات فطره بر هر مکلفی – که واجد شرایط باشد – واجب است و مقید این اطلاق همین روایات اعاله بود که اگر این روایات نبود هر کسی زکات فطره خودش بر خودش واجب بود و این روایت که مقید آن اطلاقات است بیش از این قید نزده است که جایی که بر معیل واجب است و شرایط وجوب را داراست زکات عیالش بر ذمه عیالش نیست یعنی روایات اعاله بر معیلی که غنی بود و واجد الشرایط زکات بود واجب میکرد که زکات خودش و عیالش را بدهد نه زوج فقیر مثلًا ، چون خطاب شامل او نیست فلذا عیال و زوجهاش اگر غنی باشد مشمول همان اطلاقات اولیه است و مقتضای قاعده تمسک به آن اطلاق است .

بنابراین در حقیقت ، خود روایات اعاله مخصص است واین روایات هم موردی را در بر میگرفت که معیل مکلف به زکات باشد اما اگر خود معیل مکلف نباشد ، اطلاقات وجوب زکات بر هر مکلف واجد شرایط وعیال واجد شرایط او را در بر میگیرد پس اصل برائت با وجود این اطلاقات فوقانی دیگر جاری نیست و این جهت دوم هم روشن است که مرحوم سید(رحمه الله)فرمود (نعم لو کان المعیل فقیرا و العیال غنیا فالأقوی وجوبها علی نفسه).

جهت سوم: موردی است که محل اشکال واقع شده است که مرحوم سید(رحمه الله) میفرماید (لا فرق فیالسقوط عن نفسه بین أن یخرج عنه من وجبت علیه أو ترکه عصیانا أو نسیانا لکن الأحوط الإخراج عن نفسه) و آن موردی است که معیل مکلف به زکات است و غنی است و شرایط را داراست ولی زکات را نمیپردازد عصیانا یا نسیاناً یا جهلا و عیال او غنی و واجد شرایط است آیا بازهم بر عیال او واجب نیست یا در صورت عدم پرداخت معیل بر او واجب میشود زکات خودش را بپردازد مانند مورد جهت دوم ؟ مرحوم سید(رحمه الله) و مشهور میفرمایند که این جا با مورد جهت دوم فرق میکند و این مورد ملحق است به مورد جهت اول که اگر معیل بدهد بر عیال واجب نیست زیرا که میزان ، وجوب فطره عیال بر معیل است نه ادا معیل پس هرگاه زکات فطره کسی بر دیگری واجب شد نفس ثبوت وجوب بر معیل ، موجب سقوط وجوب بر عیال میشود و اینگونه نیست که ادا معیل موجب سقوط بشود فلذا مرحوم سید(رحمه الله) میفرماید (لا فرق فیالسقوط عن نفسه بین أن یخرج عنه من وجبت علیه أو ترکه عصیانا أو نسیانا لکن الأحوط الإخراج عن نفسه) که این احتیاط هم استحبابی است چون مسبوق به فتواست و در این مورد هم قول به خلاف موجود است که منسوب به مرحوم علامه(رحمه الله)است که در ارشاد میفرماید : (و تسقط عن الموسره و الضیف الغنیّ بالإخراج عنه) (۱) و معنایش این است اگر زوج ، فطره زوجه را ادا کرد از زوجه ساقط میشود و مفهومش آن است که اگر ادا نکرد ساقط نمیشود.

ص: ۱۰۶

۱- (۱)غایه المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج۱، ص۲۷۸،انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم .

قول به تفصیل : یک قول سومی نیز در اینجا وجود دارد که تفصیل داده است بین فرض عصیان و جهل و فرض نسیان ، گفته است اگر عصیانا یا جهلا نداد بر عیال واجب نیست - مثل مشهور- چون وجوب برای معیل ثابت شده است و دیگر وجوبی بر عیال نیست و ترک عصیانی و جهلی رافع وجوب بر معیل نیست اما اگر نسیانا نداد چون نسیان و غفلت رافع تکلیف واقعی است در این صورت معیل واقعا تکلیف به وجوب فطره عیال را در فرض نسیان زکات ندارد و در مورد نسیان از حدیث رفع قلم هم ، رفع واقعی استفاده میکنیم پس در فرض نسیان معیل مصداق مسئله گذشته میشود یعنی تکلیف ندارد و چون مکلف نیست عمومات وجوب زکات بر هر مکلف و عیالش را که واجد شرایط است و غنی است شامل میشود و مندرج در مورد جهت دوم میشود زیرا که یا تکلیف بر ناسی معقول نیست - که برخی در اصول گفتهاند - یا اگر معقول هم باشد با حدیث رفع در مورد نسیان ، رفع شده است .

بنابراین نسیان را به جهت سابقه ملحق کردند و تنها صورت عصیان و جهل را در جهت ثالثه آوردهاند البته اضافه کردهاند که این در فرضی است که در باب زکات فطره فقط تکلیف داشته باشیم نه وضع و شغل ذمه که اگر قائل شدیم که هم تکلیف است و هم شغل ذمه ، در این صورت نسیان ، رافع حکم وضعی و شغل ذمه از ناسی نیست و اشتغال ذمه معیل باقی است و عمومات زکات بر ذمه هر مکلف نسبت به عیال تخصیص خورده و به ذمه معیل منتقل شده است که اگر نسیان هم عارض شود شغل ذمه باقی است و اگر هم فوت کند باید از ترکه او پرداخت شود اما اگر گفتیم زکات فطره فقط تکلیف است نه شغل ذمه در این جا هم میگوییم چون وجوب و تکلیف بر معیل نیست عمومات شامل عیال خواهد شد.

ص: ۱۰۷

دلیل مشـهور: ادله مشـهور همان نکته ای است که اشاره شد یعنی روایات وجوب زکات برمعیل مخصـص اطلاقات اولیه است که قائل است زکاتی که بر هر راسی واجب است اگر این شخص عیال دیگری قرار گرفت ، دیگر آن وجوب بر عیال او نیست بلکه بر معیل است و الا دو زکات فطره واجب خواهـد شـد و این قطعاً صـحیح نیست لهذا ادله وجوب زکات بر معیل مقید آن اطلاقـات اولیه است و تقییـد به این است که وجـوب را از عیـال مرتفع میکنـد و بر عهـده معیـل میگـذارد و چون نمی شود دو وجوب بر کسی باشد پس تقیید آن مطلقات بنفس ثبوت وجوب است بر معیل ، نه به اداء و انجام زکات .

بنـابر این کسـی که معیـل و غنی و واجـد شـرایط است زکات فطره عیالش بر او واجب است و از عیالش ساقط است حتی اگر ترک کند عصیانا و ندهد زیرا که وجوبش فعلی بوده است .

تفصیل بین قول به حکم وضعی وحکم تکلیفی : البته نسبت به قول سوم که فرض نسیان را استثناء کرده بود و تفصیل داده بود میـان قول به حکم وضـعی و شـغل ذمه مکلف به زکـات فطره و قول به مجرد حکم تکلیفی و وجوب زکـات فطره لازم است گفته شود دلیـل حکم وضـعی شـغل ذمه مـدلول التزامی أمر است که هر جا آن أمر ساقط باشـد – ولو به جهت نسـیان – دیگر شغـل ذمه هم در کار نخواهـد بود بلکه مشـمول اطلاق عمومات اولیه بوده و شـغل ذمه بر عیال ثابت میشود چرا اگر وجوب و تکلیف نسبت به عیال در ابتـدای شب عیـد فطر بر معیل فعلی بشود و بعـداً نسـیان یا غفلت حاصل شود بنابر اشـتغال ذمه معیل حکم وضـعی باقی میماند و خارج از اطلاقات اولیه خواهد بود همچنین اگر مفاد روایات عیلوله ابتداءً ارشاد به شـغل ذمه معیل باشـد نه أمر تکلیفی به أداء فطره که بازهم شامل موارد نسـیان خواهد شد که البته وجهی برای چنین اسـتظهاری نیست زیرا که ظاهر این روایات تکلیف به پرداخت و ادای فطره از عیال است که اگر هم دلالت بر حکم وضعی داشته باشد از باب ملازمه و در طول ثبوت حکم تکلیفی میباشد.

مسئله دوم؛ جهت سوم؛ تقریبات قول به وجوب فطره بر عیال ۹۲/۰۸/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله دوم ؛ جهت سوم ؛ تقریبات قول به وجوب فطره بر عیال

خلاصه جلسه گذشته: بحث در مسئله دوم بود که مطرح می شود آیا کسی که عیال دیگری قرار بگیرد و فطره اش بر معیل است آیا بر خود او – چنانچه واجد الشرایط بود – واجب است یا خیر؟ عرض شد در جهاتی بحث است و به جهت سوم رسیدیم جایی که معیل واجد الشرایط بوده و بر او واجب بوده است که فطره عیال را پرداخت نماید ولیکن عصیانا یا نسیانا ترک کرده است ؛ مرحوم سیدرحمه الله و مشهور قائل به عدم وجوب فطره برخود – عیال – شدند چون بر معیل او واجب است که فرمود (و لا فرق فی السقوط عن نفسه بین أن یخرج عنه من وجبت علیه أو ترکه عصیانا أو نسیانا لکن الأحوط الإخراج عن نفسه حینئذ) (۱) که احتیاط استحبابی است و عرض شد در مقابل آن، تقریباتی برای قول دیگر – یعنی قول به وجوب فطره بر عیال در صورتی که معیل ترک کرد و انجام نداد و عیال موسر بود که در این صورت باید عیال فطره خود را بپردازد – وجود دارد و قبلاً گفتیم که عبارت مرحوم علامه رحمه الله در ارشاد ظاهر در این قول است و شهید دوم رحمه الله در مسالک هم این قول را به عنوان احتمال مطرح می کنند و برخی از متاخرین هم احتیاط کرده یا قائلند که خود عیال هم باید در صورت عدم پرداخت معیل فطره خود را بدهد.

ص: ۱۰۹

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج۴، ص۲۰۹.

تقریب اول: آنکه از ادله و عمومات اولیه اینگونه استفاده شود که ذمه هر مکلفی به زکات فطره خودش مشغول است و روایاتی که می گفت اگر کسی عائله کسی شد بر معیل واجب است که زکات فطره را بپردازد از آن روایات فقط حکم تکلیفی استفاده می شود نه بیشتر یعنی از این روایات اینگونه استفاده کنیم که بر معیل است که ذمه عیال را تفریغ کند وادا کند و نسبت به معیل فقط حکم تکلیفی است ولیکن نسبت به هر مکلف واجد الشرایطی اشتغال ذمه است؛ حال اگر معیل تکلیف خودش را ادا نکند شغل ذمه مکلف باقی است و بر صاحب ذمه واجب است که ذمه خودش را تفریغ کند و این شبیه مطلبی است که برخی در جنایت خطئی در دیه عاقله گفته اند که در آنجا بحث است که آیا دیه بر عاقله به این معناست که جانی اصلاً ذمه اش به این دیه مشغول نمی شود و یا نه، ذمه خود جانی مشغول می شود و عاقله هم باید آن را پرداخت نماید نتیجه این است که اگر عاقله نداشت و یا ندهد باید خود جانی دیه جنایتش را بپردازد و به بیت المال منتقل نمی شود و در این جا هم همان برداشت استفاده شود که از ادله اولیه وجوب زکات فطره شغل ذمه هر مکلف به زکات خودش ثابت می شود و از ادله عیلولت بیش از حکم تکلیفی به تفریغ و اداء ثابت نمی شود.

اشکال: این وجه این است که ظاهر روایات عیلوله آن است که همان مطلبی که نسبت به زکات فطره خود معیل ثابت است همان نیز نسبت به عیال خود اوست که اگر تکلیف محض است آن هم اینگونه است و اگر شغل ذمه است نسبت به زکات

فطره عیـال هم شـغل ذمه دارد چون که در این روایـات یـک وحـدت سـیاقی وجود دارد که بر این مطلب دلالت می کنـد که همان سـنخ از حکم که نسبت به زکات فطره خود ش دارد نسبت به عیالش هم همین گونه است بنابراین ذمه معیل مشغول می شود و شغل ذمه عیال مرتفع می شود و دیگر وجهی بر این پرداخت خود عیال در کار نخواهد بود.

ص: ۱۱۰

تقریب دوم : در مانحن فیه در حقیقت دو دسته ادله داریم یکی اطلاقات و عمومات اولیه است که می گوید بر هر مکلف واجد شرایط فطره خودش واجب است و دیگری روایات عیلوله است که می گوید که بر معیل زکات عیال واجب است حتی اگر عیال موسر باشد که مقتضای ظاهر این دو دسته از ادله - اگر اجماع نداشتیم - این بود که می گفتیم فطره، هم بر عیال واجد شرایط واجب است و هم بر معیل او زیرا که ظهور أمر در وجوب عینی تعیینی است

ولی چون از خارج می دانیم که دو زکات فطره بر یک رأس واجب نیست و این مسلم فقهی است میان دو امر که هر یک ظهور در تعینیت دارد تعارض شکل می گیرد که مقتضای قاعده این است که از اطلاق هریک از دو أمر نسبت به فرض اداء دیگر رفع ید شود و وجوب کفایی ثابت شود نه اینکه اصل أحدالامرین را ساقط نماییم زیرا که اطلاق هر امر اثبات عینیت و تعینیت می کند نه أصل أمر ولهذا در موارد دیگر امر را بر تخییر حمل می کنیم و یا بر وجوب کفایی حمل می کنیم

مثلاً ـ اگر آمد (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان افطرت فصم ستین یوماً) هیچ یک از دو امر را ساقط نمی کنیم بلکه از اطلاق هریک که اقتضای تعینیت دارد رفع ید می کنیم و اگر به زید بگوید (اغسل المیت) و به عمرو هم بگوید (اغسل المیت) وجوب بر هر دو به نحو کفایی ثابت می شود و این معلوم است که جمع عرفی در این قبیل موارد این است که از اطلاق دو امر در عینیت دست بر داریم و بگوییم بر هر دو واجب کفایی است نه اینکه یکی از دو وجوب را ساقط کنیم بنابراین نتیجه این می شود هر کدام که انجام ندهد بر دیگری واجب می شود و أمرش فعلی می شود و مقتضای جمع عرفی این است که در اصول هم ذکر شده است که عینیت مقتضای اطلاق امر است نه اصل آن.

ص: ۱۱۱

خلاـصه: حاصـل اینکه اگر مـا بـودیم و دو امر یکی امر در اطلاقـات اولیه که به هر مکلف غنی متوجه است و می گویـد بـاید فطره خودش را بدهـد و دومی أمر در روایات عیلوله که می گفت اگر کسـی عیال تو شـد بایـد فطره او را بپردازی دو وجوب عینی و در فطره ثـابت می شـد ولی چون از خـارج علم داریم که این گونه نیست و دو واجب عینی نـداریم جمع عرفی در آن رفع یـد از اطلاـق هریک از دو أمر است و نه تخصـیص عمومات که به معنای رفع یـد از أحـد الامرین است و در نتیجه واجب کفایی ثابت می شود که اگر معیل نپرداخت بر عیال واجب می شود که بایـد فطره اش را بدهـد چون اصل وجوب ساقط نشده است بلکه اطلاقش ساقط شده است.

اشکال : به این بیان اشکال شده که

اولاًـ: خلاـف اجمـاع است چون معنـایش این است که بر معیـل واجب عینی نیست و کفایی است که این خلاف ظاهر کلمات فقها است که بر معیل وجوب عینی است

ثانیـاً: خلاف صـراحت روایات عیلوله است زیرا که روایات عیلوله می گویـد همان تکلیفی که بر معیل نسـبت به خودش ثابت است نسـبت فطره عیالش هم می باشد نه اینکه وجوب فطره عیال بر او به گونه ای دیگر و تکلیف دیگری است و قبلًا ذکر شد که ظـاهر این روایـات نفی وجـوب بر خـود عیـال در عرض معیـل است و الاـ بایـد ذکر می کرد و حـال که سـکوت کرده این سکوت اقتضا دارد که می خواهـد وجوب فطره را از عیال ساقط کند و همان عمومات را تخصـیص بزنند که تکلیفی که بر ذمه عیال است برذمه معیل می آید که همان جمع مشهور است و قول مشهور را ثابت می کند .

ص: ۱۱۲

بنابراین استفاده وجوب کفایی میان معیل و عائله در موردی که هر دو واجد شرایط باشند قابل قبول نمی باشد.

تقریب سوم : می گوید این مطلب را قبول می کنیم که اجماع و روایات در وجوب زکات عیال بر معیل صراحت یا ظهور قوی دارد در عینی بودن وجوب فطره عیال بر معیل ولی می گوییم این صراحت سبب می شود که از این وجوب عینی دست نکشیم اما از اصل وجوب فطره از عیالی که موسر است و غنی است هم دست بر نمی داریم یعنی در اینجا دو وجوب است.

در نتیجه از جمع بین آنها استفاده می شود یک وجوب عینی است بر معیل و یک وجوب کفایی (مشروط) بر عیال که اگر معیل فطره اش را نداد بر خود عیال هم در این فرض واجب است فطره خودش را بدهد به عبارت دیگر ظهور وجوب عینی بر معیل را قبول داریم ولی این سبب نمی شود از اصل دلالت عمومات اولیه دست بکشیم و آن عمومات بیش از این قید نمی خورد که اگر معیل انجام داد وجوب از عیال واجد شرایط ساقط می شود و الا ساقط نمی شود

تعارض میان ادله: چون عمده دلیل بر منافات و تعارض میان دو دسته از ادله، اجماع بر عدم تعدد زکات فطره و اطلاق مقامی و یا ظهور روایات عیلولت در عدم تعدد فطره بود و هر دو نکته بیش از این اقتضا ندارد که در جایی که معیل پرداخت کند دیگر بر عیال غنی واجب نیست اما اینکه حتی اگر معیل پرداخت نکرد باز هم بر خود عیال واجب نباشد این اقتضا را ندارند.

اما اجماع به جهت این که دلیل لبی است و قدر متیقن آن همین مقدار است نه بیشتر و اما اطلاق مقامی در روایات عیلوله از آنجا که این روایات در خصوص عیال واجد شرایط و موسر نیامده است بلکه در مطلق عیال که برخی از آنان اصلاً تکلیف اولی به زکات را ندارند - مانند مجنون و مملوک و صغیر - وارد شده است پس چنین نیست که از عدم ذکر وجوب پرداخت فطره بر خود عیال استفاده شود که حتی اگر عیال، موسر و واجد شرایط هم باشد و معیل فطره اش را ندهد بازهم بر او واب نمی باشد.

ص: ۱۱۳

نتیجه تعارض: حاصل اینکه می توان گفت که: نه آن اجماع، این اطلاق در عمومات را نفی می کند و نه اطلاق مقامی آن را نفی می کند و روایات عیلولت هم ابتداءً در مقام تخصیص و تقیید آن اطلاقات نمی باشند بلکه در مقام توسعه وجوب پرداخت فطره است و اساساً روایات عیلوله در خصوص عیال موسر نیامده است و اکثر عناوینی که در آنها ذکر شده مشمول آن اطلاق اولیه نیستند و اصلا مکلف به زکات نیستند تا ظهور در تخصیص ادله اولیه داشته باشد و جمع عرفی مشهور ثابت شود در نتیجه واجب این چنین ثابت می شود که زکات فطره عیال، بر معیل واجب عینی است ولی در عین حال اگر معیل نپرداخت بر عیال واجد شرایط هم واجب می شود که فطره خودش را بدهد و رفع ید از عمومات وجوب نسبت به عیال موسر در این فرض موجبی ندارد .

بعید نیست این بیان قابل قبول باشد که عرف رفع ید از آن اطلاقات اولیه مطلقا نکند بلکه فی الجمله به آن اطلاقات عمل می کند و مجرد این که وجوب بر معیل تعیینی است اقتضای آن را ندارد مگر این که روایات عیلوله ناظر به آن اطلاقات اولیه باشد و در مقام تخصیص آنها باشد که چنین ظهوری در کار نیست و اجمال از این نظر هم کافی است که به اطلاق اولیه رجوع شود زیرا که از موارد اجمال مخصص یا معارضی است ولهذا اگر اقوی این قول نباشد بدون شک احوط همین است چنانچه برخی از اعلام بر متن عروه حاشیه زده اند.

مسئله دوم؛ جهت چهارم؛ مسئله سوم و چهارم ۹۲/۰۹/۰۲

ص: ۱۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله دوم ؛ جهت چهارم ؛ مسئله سوم و چهارم

بحث در مسئله دومی است که مرحوم سیدرحمه الله بیان کردند و رسیدیم به جهت چهارم در این مسئله که ذیل این مسئله بود بعد از این که فرمود)لو كان المعيل فقيرا و العيال غنيا فالأقوى وجوبها على نفسه و لو تكلف المعيل الفقير بالإخراج على الأقوى و إن كان السقوط حينئذ لا يخلو عن وجه) (۱) (۱)می فرماید: هر آینه در معیل فقیر چون خود عیال واجد الشرایط است اگر معیل فقیر خواست زکات عیال خودش را بدهد آیا از خود عیال غنی ساقط می شود یا خیر؟ و آیا مجزی است یا این که لازم است خود عیال غنی هم فطره خودش را ادا کند ایشان می فرماید (فالأقوى وجوبها على نفسه و لو تكلف المعيل الفقير بالإخراج على الأقوى و إن كان السقوط حينئذ لا يخلو عن وجه) یعنی حتی اگر معیل هم بپردازد باز هم بر او واجب است که بدهد.

موضوع بحث جایی است که معیل فقیر از طرف عیال خودش زکات می دهد به عنوان خودش نه به عنوان نیابت از او، که مرحوم سیدرحمه الله تبرع به نیابت از ادا دیگری را در مسئله دیگر متعرض می شود و آنجا اختیار می کند که اقوا اجزا است این جا فرض بر این است که معیل فقیر فطره را همان طور که اگر غنی بود از طرف خودش می پرداخت در این جا هم گفته می شود که مستحب است بدهد نه به عنوان نیابت که در اینجا مرحوم سیدرحمه الله قائل می شود مجزی نیست .

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۰۹.

وجه عدم سقوط مشخص است زیرا که تکلیف متوجه معیل نیست چون جامع الشرایط نیست و وجوب بر خود عیال است به دلیل اینکه غنی است وقتی این گونه بود اجزا فعل دیگری دلیل می خواهد و مقتضای اطلاق امر عیال بقای أمر است چه دیگری بدهد چه ندهد و این در صورتی که فطره، تکلیف محض باشد که این صورت روشن است و اگر حکم وضعی هم باشد و اشتغال ذمه داشته باشد باز هم این گونه است چون اگر دیگری، دین کسی را به عنوان نیابت ادا کرد، ادای دین او علی القاعده مجزی است و این در اینجا در صورتی است که معیل به نیابت از عیال انجام دهد ولی این جا فرض این است که معیل به عنوان ادا دین عیال انجام نمی دهد بنابراین آن بحث هم در این جا فائده ندارد بلکه در مسئله بعدی مطرح خواهد شد لکن در این جا فرض این است که معیل می خواهد از طرف خودش - ولو استحباباً - ادا کند نه نیابتاً پس در هر صورت چه فطره حکم وضعی باشد و چه تکلیفی محض، مقتضای اطلاق دلیل وجوب زکات آن است که از عیال ساقط نمی شود .

مرحوم سیدرحمه الله وجه عدم سقوط را اینگونه می فرماید (و إن كان السقوط حينئذ لا يخلو عن وجه) این که کسی ادعا کند از ادله صحت و استحباب دادن زکات فطره حتی نسبت به شخص فقیر استحبابا، اجزاء استفاده می شود زیرا مقتضای اجماع آن بود که دو زکات از یک نفر واجب نیست به طوری که پس از دادن معیل: بر عیال هم واجب باشد بلکه ادله استحباب می رساند که زکات دیگری - که یکی مستحب و یکی واجب باشد - واجب نیست پس دلیل استحباب اخراج زکات عیال بر

معیل فقیر، قرینه می شد تا وجوب آن بر عیال نفی شود و عمومات تخصیص بخورد.

ص: ۱۱۶

اگر استحباب زکات عیال غنی بر معیل ثابت می شد این وجه فوق وجهی قابل قبولی بود ولی این که مرحوم سیدرحمه الله آن را قبول نکرد شاید به جهت آن است که این استحباب دادن زکات عیال غنی بر معیل فقیر دلیلی ندارد تا بالملازمه وجوب آن را بر خود عیال نفی کند زیرا که عمده ادله اجماع بود که دلیل لبی است و قدر متیقنش جایی است که عیال هم فقیر باشد و برخی از روایات هم ناظر به آن بود که عمده دو سه روایت بود که مجدداً به آنها اشاره می کنیم .

روایت اول: معتبره اسحاق بن عمار که می گفت (وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ النُّعْمَانِ وَ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام الرَّجُلُ لَا یَکُونُ عِنْدَهُ شَیْ ءٌ مِنَ الْفِطْرَهِ إِلَّا مَا یُؤَدِّی عَنْ نَفْسِهِ وَحْدَهَا أَ یُعْطِیهِ غَرِیباً أَوْ یَأْکُلُ هُوَ وَ عِیَالُهُ قَالَ یُعْطِی بَعْضَ عِیَالِهِ ثُمَّ یُعْطِی الْآخَرَ عَنْ نَفْسِهِ یَتَرَدَّدُونَهَا فَیَکُونُ عَنْهُمْ جَمِیعاً فِطْرَهٌ وَاحِدَه) (۱) .(۲)

اشکال: استدلال به این روایت قابل نقد است زیرا که

اولاً: موردش عیال فقیر بود.

ثانیاً: روایت نگفته است که معیل زکات فطره را از عیالش بدهد بلکه گفته فطره خودش را از طرف خودش بدهد به عیالش و هر فرد از عیال، فطره خودش را به دیگری بدهد پس باز هم استحباب اعطا از طرف عیال در روایت نیامده است بلکه استحباب اعطا زکات فطره خودش ثابت می شود بنابراین، روایت دال بر استحباب اعطا فطره فقیر از طرف خودش و عیالش نیست هر چند برخی به آن استدلال کردند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۵، ابواب زکاه الفطره، باب۳، شماره۱۲۱۳۵، ح۳، ط آل البیت.

روایت دوم: در برخی از روایات امر کرده بود که اگر فقیر ما یتصدق به داشته باشد تصدق کند مانند صحیحه زراره (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ الْفَقِیرُ الَّذِی یُتَصَدَّق عَلَیْهِ هَلْ عَلَیْهِ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ فَقَالَ نَعَمْ یُعْطِی مِمَّا یُتَصَدَّقُ بِهِ عَلَیْهِ) (۱) (۳)و مثل آن صحیحه فضیل بن یسار است که قبلاً گذشت (یُعْطِی) که در روایت فوق آمده است جمله خبری در مقام امر است که به قرینه روایاتی که صریح بود در نفی وجوب و می فرمود (لا یجب) این روایات و اوامر این چنینی براستحباب حمل می شوند که این روایت هم دال بر استحباب است نسبت به فطره خود فقیر و بازهم بیش از استحباب أداء از خودش نیست و مخصوصاً در جایی که عیال او موسر باشد زیرا که در مقام بیان از این جهت نیست تا به اطلاق آن تمسک شود برای معیل فقیر نسبت به فطره عیال غنی ؛ علاوه بر این که چنین دلالتی، اطلاقی است و با اطلاقات اولیه وجوب زکات فطره بر هر غنی معارض است و پس از تعارض نوبت به استصحاب بقای وجوب می رسد بلکه اطلاقات وجوب - از آنجا که آیه و روایات قطعی السند است - بر این اطلاق مقدم می شود بنابراین با این دو روایت هم نمی توان اطلاقات وجوب را تقیید زد و آن اطلاقات مقیدی ندارند لذا بر خود عیال واجب است که زکات خودش را ادا کند حتی اگر معیل فقیر هم آن را از طرف خودش استحباباً داده باشد بله، اگر معیل به نیابت از عیال تبرعاً فطره اش را بدهد بحث دیگری است که خواهد آمد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۴، ابواب زکاه الفطره، باب۳، شماره۱۲۱۳۴، ح۲، ط آل البیت.

(مسأله ۳ : تجب الفطره عن الزوجه سواء كانت دائمه أو متعه مع العيلوله لهما من غير فرق بين وجوب النفقه عليه أو لا لنشوز أو نحوه و كـذا المملوك و إن لم تجب نفقته عليه و أمـا مع عـدم العيلوله فالأقوى عـدم الوجوب عليه و إن كانوا من واجبى النفقه عليه و إن كـان الأـحوط الإـخراج خصوصا مع وجوب نفقتهم عليه و حينئـذ ففطره الزوجه على نفسـها إذا كانت غنيه و لم يعلها الزوج و لا غير الزوج أيضا و إما إن عالها أوعال المملوك غير الزوج و المولى فالفطره عليه مع غناه) (۱) (۴)

اين مسـئله قبلاًـ در بحث عيلولت بحث شـد كه بر من يعول واجب است كه زكات عيال را هم بدهـد و گفته شود معيار زكات عيـال، عيلـولت اسـت يـا وجوب نفقه، حـتى در مثـل مملـوك و يـا زوجه كه دين است بر ذمه معيـل وليكن برخى در زوجه و مملوك بالخصوص قائل شده اند به وجوب زكات فطره زوجه بر زوج و مالك مطلقا و برخى گفته اند اگر واجب النفقه باشـد مثلاً ناشـزه نباشـد يا متعه نباشـد بر زوج واجب است و برخى قائل شـده انـد كه اگر عيال باشـد بر زوج و مالك واجب است و مرحوم سـيدرحمه الله و مشـهور متاخرين قول سوم را انتخاب كرده اند و مشهور قدماء قول وسط را اختيار كرده اند و قول اول هم قائلى ندارد ولى در كلمات فقها آمده است.

منشا دو قول اول و دوم اطلاقى است كه در برخى روايات مسئله آمده بود مثل صحيحه عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ كه مى فرمود (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن عليه السلام عَنْ رَجُلٍ يُنْفِقُ عَلَى رَجُلٍ لَيْسَ مِنْ عِيَالِهِ إِلَّا أَنَّهُ يَتَكَلَّفُ لَهُ نَفَقَتَهُ وَ كِسْوَتَهُ أَ تَكُونُ عَلَيْهِ فِطْرَتُهُ قَالَ لَا إِنَّمَا تَكُونُ فِطْرَتُهُ عَلَى عِيَالِهِ صَدَقَةً دُونَهُ وَ قَالَ الْعِيَالُ الْوَلَدُ وَ الْمَمْلُوكُ و وَ الزَّوْجَةُ وَ أُمُّ الْوَلَد) (۲) (۵).

۱- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، ج۴، ص ۲۱۰، ط.ج.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۹، ص۳۲۸، ابواب زكاه الفطره، باب۵، شماره۱۲۱۴۱، ح۳، ط آل البيت.

روایت اسحاق بن عمار (وَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الْفِطْرَهِ إِلَی أَنْ قَالَ وَ قَالَ الْوَاجِبُ عَلَیْکَ أَنْ تُعْطِیَ عَنْ نَفْسِکَ وَ أَبِیکَ وَ أُمِّکَ وَ وَلَدِکَ وَ امْرَأَتِکَ وَ خَادِمِکَ) (۱) (۶)

لیکن صحیح آن است که این دو روایت اطلاقی ندارد زیرا که صدر صحیحه عبدالرحمان میزان را عیال قرار داده است و مجرد نفقه دادن به کسی برای وجوب فطره بر او کافی نیست بلکه باید عیلولت فعلی صدق کند یعنی باید داخل در حوزه زندگی و انفاق انسان باشد و تحت عیلولت او باشد پس ذکر عناوین مذکور به عنوان عیال به جهت بیان این مطلب است نه آن که آنها تعبداً عیال باشند.

روایت اسحاق بن عمار هم همین گونه است که هر چند این عناوین در آن وجود دارد لیکن مقصود این است که آنها چون در عیلولت تو هستند واجب است از آنها فطره بدهد و الا در این روایت پدر و پسر هر دو ذکر شده اند پس بر هر دو واجب می شود فطره دیگری را بدهند و بیش از یک فطره لازم می شود که واضح البطلان است مضافاً بر این که در روایات دیگر که تصریح شده است که معیار همین عیلولت است و موضوع زکات از غیر خودش جایی است که عائله فعلی او محسوب شوند پس هم قرائن داخلی و هم خارجی اقتضا دارند که عیلولت بالفعل میزان باشد نه خود آن عناوین و نه مجرد واجب النفقه بودن .

ص: ۱۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۸، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره۱۲۱۴۲، ح۴، ط آل البیت.

البته این که مشهور قدما در خصوص زوجه ومملوک قائل به وجوب شده اند به این جهت بوده است که وجوب نفقه بر آنها قریب به عیلولت است زیرا که نفقه زوجه بر ذمه اش است و باید آن را بپردازد و نسبت به زوجه دین است و نسبت به مملوک هم همین گونه است.

این مطلب هم تمام نمی باشد زیرا مجرد شغل ذمه، عیلولت نمی باشد و اگر استنادشان به این دو روایت بود وجهی نداشت که در خصوص مملوک و زوجه قائل به وجوب شوند بنابراین میزان همان عیلولت است و آن هم عیلولت بالفعل همانگونه که مشهور متأخرین گفته اند.

(مسأله ۴: لو أنفق الولی علی الصغیر أو المجنون من مالهما سقطت الفطره عنه و عنهما) (۱) می فرماید: کسی که ولی صغیر یا مجنون است اگر از اموال خودش بر آنها انفاق می کند عیال او می شوند و زکات فطره آنها بر او واجب خواهد بود اما اگر از اموال خودشان ارتزاق می کنند فطره آنها واجب نیست نه بر ولی چون از او ارتزاق نمی کنند و عیالش نیستند و نه بر خودشان چون واجد الشرایط وجوب نیستند.

مسئله پنجم؛توکیل و اذن در دفع زکات فطره ۹۲/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله پنجم؛توکیل و اذن در دفع زکات فطره

(مسأله ۵: یجوز التوکیل فی دفع الزکاه إلی الفقیر من مال الموکل و یتولی الوکیل النیه و الأحوط نیه الموکل أیضا علی حسب ما مر فی زکاه المال و یجوز توکیله فی الإیصال و یکون المتولی حینئذ هو نفسه و یجوز الإذن فی الدفع عنه أیضا لا بعنوان الوکاله و حکمه حکمها بل یجوز توکیله أو إذنه فی الدفع من ماله بقصد الرجوع علیه بالمثل أو القیمه کما یجوز التبرع به من ماله بإذنه أو لا بإذنه و إن کان الأحوط عدم الاکتفاء فی هذا و سابقه)مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله ۵ به چند موضوع اشاره می کند یکی بحث وکالت است که گذشت که گاهی کسی که برای اداء زکات وکیل می شود وکیل در ادا است و گاهی وکیل در ایصال است و تفصیل آن در آنجا بحث شد و در نوع اول فرمود بایستی وکیل نیت کند ولی در آنکه وکیل در ایصال است نیت شرط نیست بلکه موکل باید نیت کند که بحثش گذشت و در آنجا گفتیم که نیت وکیل کافی نیست بلکه موکل باید نیت کند چه زکات مال باشد چه زکات نفس - فطره - در ذیل این مسئله چند نکته دیگر را اضافه می کند.

ص: ۱۲۱

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۰، ط.ج.

می فرماید لازم نیست فقط وکالت باشد بلکه اذن به آن هم بدهد کافی است می فرماید (و یجوز الإذن فی الدفع عنه أیضا لا بعنوان الوکاله و حکمه حکمها) زیرا وکالت از عقود است و قبول می خواهد هرچند از عقود اذنیه است و فرق وکالت با اذن این است که وکالت عقد است لهذا در آن قبول هم شرط است اما اذن ایقاع است که قبول هم نکند محقق می شود و علی

کل حال حکمش حکم وکالت است و اگر در توکیل گفتیم که موکل بایـد نیت کنـد در اینجا هم باید بگوییم که لازم اسـت من تجب علیه نیت کند.

بعـد می فرمایـد (بـل یجوز توکیله أو إذنه فی الـدفع من ماله بقصـد الرجوع علیه بالمثل أو القیمه) مالک به وکیل یا ماذون می گوید که از مال خودت بجای من زکات بده - البته نه مجانا - بلکه علی وجه ضـمان که بعد معادل آن مقدار از مال شخص - مالـک- به او داده می شود که این همماننـد توکیل یا اذن در دادن از مال موکل است و علی القاعـده کافی و صـحیح است و این بحث در معاملات به این نحو مطرح است که لازم نیست همیشه معـامله و اجـاره انجـام بگیرد بلکه اگر اذن بدهـد و یا به عمل هم امر کند همین امر یا اذن موجب اشـتغال ذمه و ضمان می شود بلکه در مسئله ضمان بیش از این هم گفته می شود که اگر بر ضـمان مسمایی هم توافق کنند آن مقدار بر ذمه اش می آید لکن مرحوم سیدرحمه الله این توسعه را ذکر نکرده است و دلیـل ضـمان هم روشن است که امر یـا اذن که مشـتمل بر آن است یـک نوع اتلاف و یا استیفای مال غیر است و این استیفا یا اتلاف، موجب ضمان می شود و یک قاعده عرفی و عقلایی هم هست که در جای خودش بحث می شود.

ص: ۱۲۲

بعـد می فرمایـد (کمـا یجوز التبرع به من ماله بإذنه أو لا بإذنه) و این نکته دیگری و شـکل دیگری از أداء است شـکل اول آن توکیـل در دادن از مـال موکـل بود و شـکل دوم اذن در دفع از مال موکل بود و شـکل سوم توکیل یا اذن در أداء از مال خود وکیل یا مأذون علی وجه ضمان بود و شکل چهارم تبرع و دادن از مال خود متبرع است مجاناً ولیکن از طرف من تجب علیه و می فرمایـد این شـکل هم جایز است که وکیل مجانا به نیت موکل می پردازد یعنی به عنوان تبرع از طرف مزکی می دهـد که این نوع بر دو قسم است ۱) یا با اذن و أمر او انجام می دهد و کسی که زکات بر اوست به متبرع می گوید تو ماذون هستی که زکـات مرا مجاناً بـدهی و ۲) یـا بـدون اذن و اطلاـع خـود متـبرع ابتـداءاً از مـال خـودش زکـات فطره او را می دهـد و مرحوم سیـدرحمه الله می فرمایـد این دو قسم از تبرع به ادا هم مجزی است و جـایز است سـپس می فرمایـد (و إن کـان الأحوط عـدم الاکتفاء فی هذا و سابقه) یعنی در این دوتای اخیر احتیاط استحبابی این است که اکتفا به این تبرع نکند و خودش هم بدهد.

ظـاهرا منشـا این احتیاط این است که از مال خودش و کیسه خودش نبوده است نه مسـتقیماً و نه علی وجه ضـمان، بلکه از مال دیگری بوده است که البته برای احتیاط وجه وجیهی نیست زیرا که در ادله وجوب زکات چه تکلیفی چه وضعی چه در زکات مال و چه فطره این قیـد اخـذ نشـده که باید زکات از مال خودش باشد نه از مال دیگری که مجزی نباشد و دلیلی بر این که از مال خودش باشد موجود نیست و حتی اگر زکات بر ذمه هم باشد چنانچه از مال دیگری انجام گیرد امتثال و برائت ذمه محقق می شود ولذا از این جهت این احتیاط استحبابی را قبول نکردند.

ص: ۱۲۳

اشکال دیگری را در الحاق چهارم وارد کردند و گفته اند اگر این تبرع با اذن یا امر مالک باشد - که شق اول از این دو شق اخیر بود - می توان گفت این مجزی است و کفایت می کند چون این امر و یا حتی اذن، یک نوع تسبیب در دادن زکات است و به او مستند می شود و استناد فعل زکات و صدور آن از مکلف که بر او واجب بود با اذن و یا امر او محقق می شود و مشمول اطلاقات است و بیش از این هم از اطلاقات استفاده نمی شود که قید مباشرت لازم باشد .

اما جایی که دیگری بخواهد بدون اذن یا امر مالک زکات دیگری را بدهد در این صورت می گویند اگر زکات حکم وضعی محض بود و تکلیف به پرداخت آن طولی باشد باز هم مجزی بود چون در کتاب قرض می فرمایند متبرع می تواند دین دیگری را مجانا از مال خودش وفا کند حتی اگر مدیون اذن نداده باشد که آن هم قاعده عقلایی و شرعی است و از روایات خاصه در باب دین هم استفاده می شود .

پس اگر باب زکات تنها شغل ذمه بود اجزاء جا داشت ولی در باب زکات اضافه بر شغل ذمه گفتند تکلیف و أمر دارد و فریضه عبادی است که متوجه من علیه الزکاه است و قصد قربت بر مکلف به این تکلیف واجب است و برخی گفته اند که زکات فطره تنها تکلیف است و هر دو اقتضای این نکته را دارد که دادن دیگری بدون تسبیب اولی مجزی نباشد چون اولاً: ظهور هر امر تکلیفی که متوجه مکلفی می شود آن است که صدور فعل منتسب به آن مکلف تحت أمر است و انسان، مامور به انجام فعل دیگری نمی شود به عبارت دیگر متعلق هر امر که متوجه به مکلفی است مقید است به فعل منتسب به او و این قید در امر هم قید در متعلق امر است و ثانیاً: وقتی أمری عبادی شد اضافه بر آن قید دیگری هم می آید و در متعلق اخذ می شود که قصد قربت باشد و قصد قربت هم بر آن مکلف لازم است و در این جا تبرع دیگری بدون اذن، هیچ کدام از این دو قید را ندارد یعنی مکلف نه مباشرتا فطره را ادا کرده و نه به تسبیب، و قصد قربت هم از او محقق نشده فلذا خیلی از محشین در اینجا اشکال کردند که بنابر اقوی یا احوط این است که به این عمل متبرع اکتفا نشود چون در زکات حکم تکلیفی هم داریم و اداء فطره هم باید مستند به مکلف باشد و هم قصد قربت او لازم است و در تبرع بدون اذن هر دو قید محقق نشده است و دلیل خاصی هم نداریم که دلالت کند بر این مطلب که می توان عبادت نیابی را از مکلف حی دیگر انجام داد لهذا مقتضای اطلاق أمر بقای وجوب و عدم اجزاء است و بنابراین مورد دوم از تبرع اشکال دارد .

می توان این اشکال را – همانگونه که در باب زکات مال هم گفته شد - در هر دو جهت دفع کرد

اما از جهت اول به این نحو که ما در باب زکات مال گفتیم حکم وضعی از حکم تکلیفی قابل تفکیک است و از اطلاق آیه زکات (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها ...) از این آیه - حتی اگر خود مالک هم زکات را مباشرتاً - ندهد استفاده می شد که صدقه انجام می گیرد و تکلیف به زکات ساقط می شد و در حقیقت حکم وضعی مجزای از حکم تکلیفی است که می فرماید اگر مالکین زکات را پرداخت کردند که هیچ، و الا خودت بگیر و این اخذ، زکات از طرف آنها واقع می شود بنابراین حکم وضعی حکم مستقلی از تکلیفی است.

لیکن این بیان در اینجا تمام نیست زیرا در این جا زکات فطره خطاب به خود مکلف است ولذا برخی گفته اند اصلا تکلیف محض است و شغل ذمه در آن نیست هر چند ممکن است از وحدت حکم زکات مال و فطره استفاده حکم وضعی هم می شود و یا از روایتی که گفته بود وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ أَخْرَجَ فِطْرَتَهُ فَعَزَلَهَا حَتَّى يَجِدَ لَهَا أَهْلًا فَقَالَ إِذَا أَخْرَجَهَا مِنْ ضَمَانِهِ فَقَدْ بَرِئَ وَ إِلَّا فَهُوَ ضَامِنٌ لَهَا حَتَّى يُؤَدِّيَهَا إِلَى أَرْبَابِهَا.) (۱) حکم وضعی هم استفاده می شود بنابر این ممکن است در اینجا گفته شود فطره ای که مستند است به فاعلش متعلق امر است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۵۶، ابواب زکاه الفطره، باب۱۳، شماره۱۲۲۲۵، ح۲، ط آل البیت.

لیکن می شود یک نکته ای را در اینجا اضافه کرد که در باب زکات مال هم مفید است و آن اینکه کسی در باب تکالیف مالی و أوامر به انفاقات قائل به فرق باشد و بگوید تکالیف مالی با تکالیف غیر مالی فرق دارند ؛ در تکالیف غیر مالی وقتی می گوید نماز بخوان حتما باید آن فعل مستند به مکلف باشد و از او سر بزند و نمی تواند فعلی که از دیگری سر بزند متعلق أمر مکلف دیگر باشد اما در انفاقات این لازم نیست و عرفا انفاق و ادای مال ماموربه است و متعلق امر عرفاً انفاق مال از طرف او است و قیود و اضافات دیگر لحاظ نمی شود زیرا آنچه مهم هست این است که مال از جانب او داده شود حال چه دیگری بدهد چه خودش بپردازد به شرط این که از طرف او باشد و بیش از این مقدار در متعلق أوامر به انفاق ملحوظ و ماخوذ نیست و همانگونه که در ادای دین تبرع و پرداخت از طرف او موجب تفریغ و برائت ذمه است در أمر به انفاقات مالی هم همین گونه است هر چند تکلیف محض باشد و به عبارت دیگر انتساب بیش از این که مالی را از طرف او بدهند لازم نیست .

اما از جهت دوم – یعنی لزوم قصد قربت – که این مطلب در باب زکات دلیل لفظی نداشت آنچه مطرح بود این بود که باید صدقه فی سبیل الله داده شود و ادله آن، یا اجماع بر عبادیت زکات بود و یا برخی روایات که می گفت: باید صدقه فی سبیل الله داده شود و هر دو دلیل بیش از این اطلاقات اولیه را تقیید نمی زند که مثلاً اگر متبرع هم به عنوان صدقه و برای خدا از طرف دیگری بدهد کافی است.

ص: ۱۲۶

بنـابراین می شود درست کرد که هم آن انتساب را با ارتکاز عرفی در باب انفاقات نفی کرد و اینکه آنچه مهم است آن اسـت که أداء از طرف او باشد و بیش از این لازم نیست و هم در قصد قربت در صدقه بیش از این که آن مال فی سبیل الله داده شود لازم نیست که اگر کسـی این دو نکته را قبول کند می تواند به اطلاقات اولیه تمسک کند و در نتیجه حق با مرحوم سـیدرحمه الله خواهد شد که پرداخت تبرعی از طرف من تجب علیه الزکاه حتی بدون اذن او و بدون تسبیب هم مجزی است.

مسئله ششم؛ مسئله هفتم ؛حرمت پرداخت زکات غیرهاشمی به هاشمی ۹۲/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله ششم ؛ مسئله هفتم ؛حرمت پرداخت زکات غیرهاشمی به هاشمی

(مسأله ۶: من وجب علیه فطره غیره لاـ یجزیه إخراج ذلک الغیر عن نفسه سواء کان غنیا أو فقیرا و تکلف بالإخراج بل لا تکون حینئـذ فطره حیث إنه غیر مکلف بهـا نعم لو قصـد التبرع بهـا عنه أجزأه علی الأـقوی و إن کان الأحوط العـدم) (۱) (۱) مرحوم سیـدرحمه الله در این مسـئله متعرض این مطلب می شود- که قبلا هم گذشت - کسـی که فطره دیگری بر او واجب است مثل عیال که بر معیل واجب است ادا کند جایی که معیل واجد الشرایط باشد فطره عیال بر معیل است و در آنجا گفته شد چه عیال غنی باشـد چه فقیر می فرمایـد اگر عیـال فطره خودش را به عنوان اینکه فطره خودش است ادا کرد مجزی نیست زیرا که عیـال می توانـد به دو صورت ادا کنـد گاهی ادا کند که فطره ای که بر راس خودش است به عنوان تکلیف خودش باشد و گاهی به عنوان تبرع و نیـابت از معیل ادا می کنـد اگر به عنوان خودش ادا کرد می فرمایـد لا یقع مجزیا حتی اگر غنی باشـد چون فطره اش بر معیـل است و نه تنهـا مجزی نیست بلکه فطره هم واقع نمی شود زیرا أمر به فطره شـاملش نمی شود و مثلاـ ممکن اسـت صـدقه عامی بشود و اما اگر به قصـد تبرع از معیل ادا کند در اینجا فطره واقع می شود و مجزی خواهد بود طبق آنچه در مسأله (۵) گذشت گرچه احتیاط استحبابی این بود که معیل هم بدهد.

ص: ۱۲۷

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۱، ط.ج.

پس در صـدر این مسـئله می فرمایـد که اگر به عنـوان خـودش ادا کنـد لاـ یقـع مجزیـا و وجـوب بـاقی است که این مطلب در مسئله(۲) اجمالاً گذشت که تکلیف بر معیل و اجد الشرایط عینی است و بر عیال تکلیفی نیست و مکلف به زکات فطره نیست ؛ مشـهور مثـل مرحوم سـیدرحمه الله و دیگران همین را اختیـار کرده انـد که گرچه فطره بر راس عیال است ولی وجوب آن بر معیـل است که واجـد الشـرایط است مگر اینکه وجوب از معیـل ساقـط شود و یـا ترک کنـد عصـیانا و یـا نسـیانا بنابر قولی که گـذشت که در آنجـا ذکر شـد و اگر آن وجه را قبول کردیم که واجب کفایی است قهراً اینجا هم بایـد ملتزم به اجزاء شویم و مرحوم سیدرحمه الله چون که آن را قبول نداشت در اینجا هم می فرماید که مجزی نخواهد بود .

البته مـا در آنجـا نسبت به این بخش از مسـئله عرض کردیم در فرض ترک معیـل عصـیاناً یـا نسـیاناً می شود از اطلاقـات اولیه اسـتفاده کرد که بر عیال اگر واجد الشـرایط باشد وجوب ثابت است و أما اگر واجد الشـرایط نباشد استحباب بر شخص فقیری

که فطره خودش را به صورت صدقه استحبابی می پردازد هم ثابت می باشد ولیکن قدر متیقن این استحباب در جایی بود که عیال معیل واجد شرایطی نباشد پس شامل ما نحن فیه نمی شود و همچنین وجوب کفایی بر عیال در فرض عدم عصیان یا نسیان معیل واجد شرایط هم ثابت نمی باشد و در نتیجه فتوای مرحوم سیدرحمه الله در اینجا قابل قبول است که فطره از معیل ساقط نمی شود و عمل عیال فطره نخواهد بود أما اگر اطلاق وجوب کفایی را در اینجا هم قبول کردیم و گفتیم مستحب است عیال فقیر زکات فطره خودش را اخراج کند، جا دارد که بگویم زکات فطره از معیل ساقط می شود ولی هر دو استفاده مشکل است .

البته ممکن است یک نکته اینجا گفته شود که اگر کسی از مجموع روایات فطره استفاده کند که هر جا من عنه الزکاه، زکات خودش را اداء کند زکات او ساقط می شود و دیگر بر من تجب علیه وجوب باقی نمی ماند از باب انتفای موضوع در این صورت مطلب ماتن تمام نخواهد شد و این مبتنی است بر این که یا شغل ذمه هر مکلفی به فطره از ادله اولیه استفاده شود و از روایات عیلولت استفاده شود که آنچه بر معیل است تنها وجوب اداء است نه شغل ذمه که این وجه در مسأله (۲) ذکر شد که خلاف ظاهر روایات عیلولت است که به نحو واحدی فطره عیال و خودش را قرار داده است حال اگر کسی بگوید این انتقال ذمه و یا وجوب عینی بر معیل واجد الشرایط از باب تفضل بر عیال است نه اینکه مطلق مشروعیت پرداخت فطره عیال از طرف خودش را رفع کند در این صورت با فرض علم به عدم وجوب بیش از یک فطره بر هر رأس از انسانها بازهم پرداخت عیال فطره بوده و وجوب از معیل ساقط می شود که این استفاده در باب انفاقات و واجبات مالی هر چند معقول و قریب بنفس است لیکن جزم به آن مشکل است ولذا مطلب مرحوم سیدرحمه الله مطابق احتیاط است.

حاصل اینکه صدر این مسأله همان بحثی است که در مسأله (۲) گذشت و ذیل این مسئله که به عنوان نیابت از معیل بدهد مصداق مسئله (۵) است که فرمود (کما یجوز التبرع به من ماله بإذنه أو لا بإذنه و إن کان الأحوط عدم الاکتفاء فی هذا و سابقه) که اگر تبرع ابتدایی را مطلقا جایز دانستیم در اینجا قهراً مجزی می شود و ایشان آنجا قبول کرده و این جا نیز پذیرفته است و احتیاط استحبابی را نیز آورده است که می فرماید (نعم لو قصد التبرع بها عنه أجزأه علی الأقوی و إن کان الأحوط العدم) بنابراین مسئله تکرار محض است و هم صدر و هم ذیلش قبلا مطرح شده بود.

ص: ۱۲۹

(مسأله ۷ : تحرم فطره غیر الهاشمی علی الهاشمی کما فی زکاه المال و تحل فطره الهاشمی علی الصنفین و المدار علی المعیل لا العیال فلو کان العیال هاشمیا دون المعیل لم یجز دفع فطرته إلی الهاشمی و فی العکس یجوز) می فرماید زکات فطره کسی که غیر هاشمی است نمی توان به فقیر هاشمی داد همانگونه که در زکات مال گذشت و کسی که هاشمی است، می تواند هم زکاتش را به هاشمی و هم به غیر هاشمی بدهد و مدرک این مسئله همان مطلقات حرمت زکات غیر هاشمی بر هاشمی است که از ضروریات فقه اسلام می باشد چه عامه و چه خاصه قایل به آن هستند و روایات متعددی از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و أئمه علیهم السلام در این زمینه ذکر شد البته در روایات استنثا سه عنوان آمده بود زکات هاشمی بر هاشمی و صدقه غیر واجبه و موارد اضطرار.

در اینجا مرحوم صاحب جواهررحمه الله عبارتی آورده است که فرموده در آن روایات آمده است که زکات المفروضه که مطهر مال است از غیر هاشمی بر هاشمی حرام است و این مخصوص به زکات مال است و شامل فطره نمی شود که این تعبیر (الزکاه المفروضه) خبر زید شحام آمده بود که البته سندش ضعیف بود - ولیکن در عین حال چنین قیدی (المطهره للمال) در آن نیامده است ولهذا شاید ایشان خواسته اند بگویند از این مفروضه که در خبر آمده است استفاده می شود که نظر به آیه زکات مال در قرآن کریم است که آن هم مخصوص به زکات مال است .

ص: ۱۳۰

لیکن این گونه نیست زیرا که مفروضه چه به معنای وجوب و فریضه باشد و چه به معنای ذکر شده در قرآن هر دو زکات هم واجب هستند و هم در آیات قرآن وارد شده است و در روایات دیگر هم قید الواجبه علی الناس آمده است که هر دو زکات را در بر می گیرد و قرینه و مفسّر (المفروضه) در خبر زید شحام خواهد بود.

بنابر این اصل مسئله روشن است که در صدر آمده است (تحرم فطره غیر الهاشمی علی الهاشمی کما فی زکاه المال و تحل فطره الهاشمی علی الصنفین) و بحث مهم در ذیل مسئله است که می فرماید (و المدار علی المعیل لا العیال فلو کان العیال هاشمیا دون المعیل لم یجز دفع فطرته إلی الهاشمی و فی العکس یجوز) یعنی اگر معیل غیر هاشمی بود و عیال هاشمی زکاتش بر فقیر هاشمی حرام است زیرا که معیار و مدار من تجب علیه است که معیل است هر چند من عنه الفطره هاشمی باشد و در فرض عکس آن جایز است به فقیر هاشمی داده شود.

حاصل این است که چون زکات فطره عیال هم بر معیل واجب شده است زکات فطره اضافه به دو نفر دارد یکی من تجب علیه الزکاه است که معیل باشد و یکی هم من تجب عنه الزکاه که عیال باشد که ممکن است هر کدام هاشمی باشد یا غیر هاشمی، لهذا بحث می شود که کدام یک از این دو اضافه معیار و ملاک حرمت بر فقیر هاشمی است و این مورد اختلاف و بحث شده است و صاحب مستند و مرحوم سیدرحمه الله مدار و معیار را من تجب علیه یعنی معیل قرار داده اند و صاحب حدائق رحمه الله معیار و مدار را عیال قرار داده است و برخی از اعلام در حاشیه بر متن احتیاط کرده اند.

ص: ۱۳۱

مسئله هفتم؛ بخش دوم: المدار علی المعیل لا العیال ۹۲/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله هفتم؛ بخش دوم: المدار علی المعیل لا العیال

بحث در مسئله ۷ بود که مرحوم سید(رحمه الله) فرمود (تحرم فطره غیر الهاشمی علی الهاشمی کما فی زکاه المال و تحل فطره الهاشمی علی الصنفین) این بخش اول بود که گذشت که مطلق زکات واجبه هم زکات مال و هم زکات فطره مال از غیر هاشمی بر هاشمی جایز نیست.

بخش دوم بحث این است که می فرماید (و المدار علی المعیل لا العیال فلو کان العیال هاشمیا دون المعیل لم یجز دفع فطرته إلی الهاشمی و فی العکس یجوز) یعنی آیا میزان در این که نمی توان زکات فطره از غیر هاشمی به فقیر هاشمی داد، معیل است یا عیال؟ اگر این زکات را که می دهد زکات خودش باشد روشن است که باید هاشمی باشد تا بر فقیر هاشمی جایز باشد و أما زکات عیال او که شخص دیگری است در این جا که باید زکات عیال را بدهد معیار هاشمی بودن کدام یک از دو نفر است؟ عیال که زکات فطره او است یا معیل که پرداخت بر او واجب است که مثلاً- اگر عیال هاشمی باشد ولی معیل هاشمی نبود اگر معیار من وجبت علیه الزکاه باشد باید معیل هاشمی باشد پس مدار به معیل است که اگر غیر هاشمی بود نمی تواند آن را به هاشمی بپردازد که ایشان همین را اختیار می کند ولذا می فرماید (و المدار علی المعیل لا العیال فلو کان العیال هاشمیا دون المعیل لم یجز دفع فطرته إلی الهاشمی) گرچه راسی را که زکات از آن پرداخت می شود هاشمی باشد چون که بر او واجب نیست و بر معیل واجب است که او هم غیر هاشمی است (و فی العکس یجوز) یعنی اگر زوجه مثلاً- غیر هاشمی بود و شوهر هاشمی می تواند زکات فطره زوجه اش را به هاشمی بدهد.

ص: ۱۳۲

و اما اگر معیار و مدار من عنه الفطره باشد جواب بر عکس می شود و عیال باید هاشمی باشد تا بشود زکاتش را به هاشمی بدهند.

در این ذیل بحث شده و گفتیم که مرحوم نراقی(رحمه الله)گفتند که معیار معیل و من وجبت علیه الفطره و همین را هم ماتن اختیار کرده است و منسوب به صاحب حدائق(رحمه الله) عکس این مطلب است که معیار من عنه الزکاه یعنی عیال است نه من علیه الزکاه که معیل باشد چون برای حفظ جان عیال است و از او است پس بایستی عیال هاشمی باشد تا بتوان به هاشمی بدهد.

برخی هم مثل حضرت امام(رحمه الله) و دیگران حاشیه دارند که احتیاطاً هر دو باید هاشمی باشند تا بتوان به هاشمی داده شود و برای قول صاحب حدائق(رحمه الله) هم دو وجه ذکر کرده اند.

وجه اول: - یک وجه این است که اگر عیال غیر هاشمی باشد عنوان پرداخت فطره غیر هاشمی به هاشمی صدق می کند

چون زکات فطره بر شخص و بر روس و بدنها قرار داده شده است پس مشمول روایات تحریم می شود و نمی توان زکات او را به هاشمی داد به این استدلال پاسخ داده شده است که این جا این اضافه ای که می گویید - اضافه زکات به غیر هاشمی - اضافه به موضوع زکات است و یا اضافه به سبب آن است در صورتی که ظاهر روایات حرمت آن است که مکلف غیر هاشمی زکاتش بر هاشمی حرام است یعنی ما دو اضافه و دو عنوان مضاف داریم یکی عنوان زکات شیئی یا شخصی که سبب یا موضوع زکات است مثلاً زکات غلات که غلات سبب تعلق زکات و موضوع مافیه الزکاه است و یک اضافه هم اضافه زکات به من تجب علیه الزکاه است که زکات بر چه مکلفی واجب است و این اضافه به من علیه الزکاه است که مکلف است حال باید دید روایات تحریم کدام یک از این دو اضافه معیار را قرار داده است اگر اضافه و عنوان اولی اخذ شود حق با صاحب حدائق(رحمه الله)است اگر دومی اخذ شود حق با صاحب مستند است و اگر مطلق احدی الاضافتین کافی باشد نتیجه این است که باید هر دو هاشمی باشد و همان احتیاط برخی از محشین درست می شود البته اینکه هر دو اضافه اخذ شده باشد یقیناً مقصود نیست و یکی از این دو اضافه اخذ شده است زیرا اضافه معنای حرفی و نسبی است و هر یک متباین با دیگری است و جامع اضافتین اضافه و معنای حرفی نیست که در عنوان (زکات غیر هاشمی) آمده است پس هر کدام یک معنایی است که مباین با دیگری و یکی از آنها باید مراد باشد و مرحوم صاحب حدائق(رحمه الله) اضافه اولی را استظهار کرده است و مشهور اضافه دومی را استظهار کرده اند و صحیح هم همین است; دو نکته می توان برای استظهار مشهور گفت.

نکته اول : در روایات تحریم گفته است زکات مفروضه به غیر هاشمی بر هاشمی حرام است و صدقه مستحبه و غیر واجبه او جایز است یعنی این تقسیم بندی در روایات این گونه آمده است که صدقه غیر هاشمی اگر واجب باشد بر هاشمی حرام است و اگر واجبه نباشد جایز است و این قید واجب و غیر واجب یا انقسام صدقه غیر هاشمی به واجب و غیر واجب مربوط و متناسب با اضافه دوم یعنی به مکلف است نه اول که سبب است چون این دو قید دو صفتی است که موضوعش مکلف است پس خود این تقسیم که در روایات تحریم آمده است قرینه است که اضافه دوم در موضوع تحریم لحاظ شده است نه اول و هر دو اضافه هم که گفتیم جامع ندارد .

نکته دوم : روایات تحریم مورداً سؤالاً ـ و یا جواباً ناظر به زکات مال می باشد زیرا که این تحریم قطعاً شامل آن می باشد و تحریم زکات بدن یا زکات فطره را از باب اطلاق در آن استفاده کردیم که زکات مفروضه زکات فطره را هم در بر می گیرد چون هم واجب است و هم در قرآن وجوبش فر شده است و هم اطلاق زکات به آن می شود ولی مورد و یا قدر متیقن روایات تحریم زکات مال است و در زکات مال یقینا اضافه دومی لحاظ شده است نه اضافه اولی زیرا که غیر هاشمی نمی تواند در زکات مال وصف سبب زکات باشد پس در مورد متیقن و معلوم الشمول روایات تحریم اضافه دوم اخذ شده و مراد است که قهراً باید اطلاقش نیز از برای زکات فطره نسبت به همین معنا از عنوان مضاف (زکات غیر هاشمی) باشد یعنی زکاتی که بر غیر هاشمی واجب است باشد که همان اضافه به مکلف است که در معیل است و نه در عیال و این هم یک قرینه می شود که منظور از زکات غیر هاشمی مکلف به وجوب است و مدار معیل است چون تکلیف متوجه اوست چه در زکات مال و چه در زکات فطره.

در این جـا یک بیانی که ممکن است از طرف حـدائق تصویر کرد -که درست باشـد چون معنایی بایـد تصویر شود که هم در زکات مال به لحاظ مکلف صدق کند و هم به لحاظ عیال در زکات فطره- این است که در روایات تحریم زکات غیر هاشمی بر هاشـمی تعلیل آمده بود که اینها اوساخ است و زکات مطهِّر است کانّه چرک و وسخ هست که با پرداخت بیرون می رود و تطهیر می کند و این مطهر بودن زکات واجب است که بر هاشـمی از غیر هاشـمی حرام است و عنوان تطهیر و مطهریت هم در زکـات مـال به شـخص اضافه می شود و هم در زکات فطره زیرا در آیه زکات مال هم مطهریت و تطهیر به شـخص مال اضافه شـده است و در فطره نیز مطهر و یا مانع از فوت در روایات آمـده است و این اضافه که اخـذ شده است اضافه مطهریت است و این عنوانی است که هم در زکـات مـال بر مکلف صادق است و هم در زکات فطره از عیال بر عیال صادق است چون مطهِّر و حافظ عیال است گرچه وجوب بر معیل است بنابراین اضافه مطهریت را اگر به غیر هاشمی لحاظ کنیم، این اضافه هم یک معنا و یـک اضـافه است و دو اضـافه نیست تا بگوییم جامع نـدارد و قابل جمع نیست و در هر دو یعنی هم زکات مال و هم فطره بر شخص صـادق است که در زکـات مـال مالک است و در زکات فطره من عنه الفطره است و اطلاق در روایات تحریم در یک معنا خواهد بود .

ص: ۱۳۵

پاسخ وجه اول جواب این بیان این است که تعبیر به اوساخ که در روایات تحریم آمده است اگر تعلیل بود و یا برای تحدید موضوع حرمت بود وجهی داشت ولی آنچه گفته شده است مجرد یک حکمتی است که پیامبر(صلی الله علیه وآله)فرموده است و اصلاً خواسته خاطر بنی هاشمی را - که از محروم شدن از زکات ناراحت شده بودند - جلب کند بنابر این ظهور عنوان (الزکاه المفروضه من غیر الهاشمی) در معنایی که گفته شد حجت است .

وجه دوم : برای قول صاحب حدائق(رحمه الله) گفته شده است که مطلب ایشان بنابر این که پرداخت فطره بر عیال هم واجب کفایی باشد قابل قبول است زیرا که اگر عیال غیر هاشمی باشد زکات فطره اش مصداق زکات فطره واجب بر غیر هاشمی می شود لذا طبق مبنای وجوب کفایی فطره بر عیال مطلب صاحب حدائق قابل قبول است.

پاسخ وجه دوم: مبنای این وجه قبلاً گذشت که درست نیست لیکن آن مبنا اگر صحیح هم باشد فتوای صاحب حدائق(رحمه الله)را توجیه نمی کند چون ایشان می فرماید مدار، عیال است و این وجه اقتضا می کند هر کدام از این دو نفر - معیل یا عیال که هر دو واجب شرایط باشند - زودتر از دیگری فطره را بدهد عنوان زکات واجب بر مکلف نسبت به او صادق می شود نه دیگری و این لازمه اش قول صاحب حدائق(رحمه الله)نیست زیرا که اولاً: در جایی که عیال فقیر است و واجد شرایط نیست و بر او واجب نیست مدار معیل خواهد بود و ثانیاً: اگر هر دو واجد شرایط باشند با پرداخت هر کدام که زودتر اداء کند وجوب از دیگری رفع می شود و می شود زکات واجب کسی که پرداخت کرده است و وی معیار می شود که اگر هاشمی بود می تواند به فقیر هاشمی بدهد و اگر غیر هاشمی بود نمی تواند بپردازد و مدار، من یمتثل الواجب الکفایی می شود زیرا که با فعل او، از دیگری وجوب رفع شده و فریضه او می شود و در او متعین می شود.

بله، اگر کسی آن مبنای دیه خطا محض را در فطره بر عیال انتخاب کند یعنی شغل ذمه به زکات فطره بر هر مکلفی که واجد الشرایط است را قائل شویم و بگوییم که روایات عیلولت که وجوب عینی را بر معیل ثابت می کرد فقط تکلیف به ادا است نه شغل ذمه – که این خلاف ظاهر آن روایات بود – اگر این مبنا را کسی استفاده کرد مدار به هاشمی و غیر هاشمی بودن عیال است و نه معیل زیرا که در این فرض معیل ذمه عیال را تفریغ می کند و از طرف او اداء می کند هر چند بر او واجب هم باشد و عنوان زکات مفروضه غیر هاشمی در هر دو نوع زکات – مال و فطره – به معنای (من اشتغلت ذمته بالزکاه الواجبه) خواهد بود که بر عیال واجد شرایط صادق می باشد حتی اگر دیگری لزوماً یا تبرعاً آن را اداء کند.

لیکن این معنا نیز قبلاً- گذشت که خلاف ظاهر روایات عیلولت است بنابراین هر دو وجه ذکر شده از برای قول صاحب حدایق(رحمه الله) قابل قبول نیست و حق با قول محقق نراقی(رحمه الله) و مرحوم سید(رحمه الله)است.

ادامه مسئله هفتم؛ مسئله هشتم: عدم دخیل بودن خصوصیاتی در عیلولت ۹۲/۰۹/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه مسئله هفتم ؛ مسئله هشتم : عدم دخیل بودن خصوصیاتی در عیلولت

بحث در ذیل مسئله هفتم بود فرمود (تحرم فطره غیر الهاشمی علی الهاشمی کما فی زکاه المال و تحل فطره الهاشمی علی الصنفین و المدار علی المعیل لا العیال فلو کان العیال هاشمیا دون المعیل لم یجز دفع فطرته إلی الهاشمی و فی العکس یجوز) عرض شد در این مسئله آیا معیار در جایی که یک شخصی زکات شخص دیگری بر او واجب است پرداخت کند چون عیال اوست اگر معیل هاشمی نبود ولی عیال هاشمی بود معیار هاشمی بودن معیل است یا عیال؟ که اگر معیار هاشمی بودن عیال باشد می تواند به فقیر هاشمی بدهد مثلًا اگر مادرش و یا همسرش هاشمی باشد اما اگر معیار هاشمی بودن معیل است نمی تواند به فقیر هاشمی بدهد مگر اینکه خود هاشمی باشد عرض شد. ظاهر برخی از علما مانند مرحوم نراقی رحمه الله معیار را هاشمی بودن معیل قرار داده اند که همین هم مختار مشهور متأخرین است و صحیح است ولیکن مرحوم صاحب حدائق رحمه الله معیار را عیال قرار داده است و از برای قول صاحب حدائق رحمه الله دو وجه عرض کردیم یکی استظهار این که معیار، من عنه الزکاه والتطهیر است که به تفصیل گذشت و رد شد و وجه دوم را که برخی ذکر کرده اند این بود که بنابر وجوب کفایی فطره هم بر معیل و عیال – اگر هر دو واجد شرایط باشند – می باشد حتی اگر میزان من تجب علیه باشد نه من تجب عن الفطره چون که من تجب علیه هر دو هستند می توان آن را به فقیر هاشمی داد.

ص: ۱۳۷

گفتیم که این وجه کلام صاحب حدائق رحمه الله را توجیه نمی کند چون

اولاً: بر عیال اگر واجد الشرایط نباشد مثلا موسر نباشد یا صغیر یا مجنون باشد دیگر فطره واجب نیست و این با فتوای صاحب حدائق رحمه الله تطبیق نمی کند و

ثانیاً : جایی که عیال هم موسر باشد باز هم وجوب بر عیال کفایی است یعنی وجوب آن مشروط به عدم فعل اداء معیل است که با أدای معیل و چون بر عیال هاشمی فعلی نخواهد شد و دیگر زکات واجب بر هاشمی صدق نمی کند و نتیجه این وجه آن است که اگر عیال هاشمی بود و قبل از معیل ادا کرد می توان به هاشمی بدهند و اگر معیل قبل از عیال اداء کرد به هاشمی نمی تواند بدهد یعنی میزان به کسی است که فعل از دیگری واجب کفایی را امتثال می کند.

در اینجا مرحوم آقای حکیم رحمه الله مطلبی دارد و می فرماید در این جا تعارض رخ می دهد جایی که یکی از آن دو معیل و عیال هاشمی و دیگری غیر هاشمی باشند چون وجوب زکات بر هر دو هست وجوب کفایی کافی است که بر هر دو صدق کند که زکات فطره واجب و مفروض است در نتیجه زکات به این صورت تصور می شود؛ هم زکات مفروض بر هاشمی و هم بر غیر هاشمی و قهراً مصداق هر دو عنوان می شود لهذا بین ادله حرمت زکات غیر هاشمی بر هاشمی و جواز زکات هاشمی بر هاشمی در این مورد تعارض رخ می دهد چون روایتی که می گوید لاتجوز زکاه غیر الهاشمی علی الهاشمی این جا را شامل است و دلیلی که می گوید تجوز صدقه بعض الهاشمیین علی البعض نیز در اینجا صادق است و بعد از تعارض و تساقط رجوع می شود به اطلاقات اولیه مصرف زکات که مقتضی جواز رفع بر هر فقیر حتی هاشمی است.

ص: ۱۳۸

بنابراین از باب رجوع به اطلاقات اولیه قائل به جواز دادن به هاشمی می شویم و ایشان این را به عنوان نتیجه قول به وجوب کفایی ذکر کردند.

اشکال: این بیان تمام نیست چون

اولاً: واجب کفایی وجوب مشروطی بر هر مکلف است که اگر دیگری انجام دهد فعلی نمی شود و ظاهر عنوان (الزکاه المفروضه) وجوب و مجعول فعلی است نه جعل مشروط ولذا نتیجه همان می شود که گفته شد که هر که امتثال کند به لحاظ او باید زکات هاشمی باشد.

ثانیاً: اگر به وجوب کفایی نیز اکتفا شود نه به وجوب فعلی باز هم در اینجا تعارض نیست چون روایتی که می گوید زکات هاشمی بر هاشمی جایز است در صدد بیان حکم دیگری غیر از اطلاقات اولیه نیست و می خواهد بگوید آن روایت مخصص فقط زکات غیر هاشمی بر هاشمی را حرام کرده است نه بیشتر و این یعنی عنوان زکات واجب مضاف به غیر هاشمی مانع است و رافع اطلاقات اولیه است و در حقیقت می خواهد مانعیت زکات غیر هاشمی بر هاشمی را ثابت کند و اگر مانعیت از یک جهت هم صدق کند کافی است در رفع حکم و تخصیص اطلاقات اولیه و لازم نیست در هر دو فرد مانع باشد بلکه از اگر یک جهت عنوان مانع صدق کند کافی است و این واضح است.

بنابراین صحیح همان قول مرحوم سیدرحمه الله است که میزان به من تجب علیه الزکاه است یعنی کسی که وجوب فطره بر او فعلی است معیار است به این نحو که اگر هاشمی بود می تواند زکات را به هاشمی بدهد و عکس آن نمی شود و بنابر مبنای مختار ایشان که اگر دیگری از معیل تبرع کرد و زکات را از طرف او تبرعاً ادا کرد مجزی است در این فرض هم معیار معیل و متبرع عنه است یعنی اگر متبرع هاشمی باشد ولی معیل غیر هاشمی باشد باز (لا یجوز دفعه الی الهاشمی) چون متبرع به عنوان زکات از طرف کسی که بر او واجب است یعنی غیر هاشمی می دهد و می خواهد ذمه او را بری کند و اگر از طرف خودش بدهد زکات نداده است لهذا میزان من یقع الامتثال عنه است که در متبرع هم به لحاظ متبرع عنه صادق است و این هم روشن است و در باب زکات مال هم جاری است که اگر هاشمی تبرع کند از زکات مال غیر هاشمی نمی شود به فقیر هاشمی داد و بالعکس جایز است .

آنچه مناسب است بحث شود این است که اگر قائل شدیم خود عیال هم می تواند زکات خودش را بدهد هر چند بر معیلش واجب باشد یا بر عکس معیل فقیر است و عیال غنی است که بر عیال واجب است نه بر معیل ولیکن اگر گفتیم که برای معیل هم مستحب است که از خود و عیال حتی اگر که واجد الشرایط است بدهد و بگوییم که اگر پرداخت کند از طرف خودش مجزی بوده و بر دیگری واجب نیست مجدداً بدهد زیرا که بر یک رأس دو زکات نیست اگر این مطلب را قبول کردیم که برخی قبول کرده بودند این بحث پیش می آید که کسی که زکات فطره را داده است در اینجا نیابت از کسی که بر او واجب بوده است را نمی کند بلکه از طرف خودش به عنوان استحباب می دهد و اثرش سقوط وجوب از دیگری است و زکات مستحبه حتی از غیر هاشمی بر هاشمی جایز است لهذا هر دو هم غیر هاشمی باشند در این صورت می شود آن را به فقیر هاشمی بدهد با اینکه اگر معیل یا عیال که بر او واجب نبود و مستحب بود نمی داد چون بر دیگری واجب بود باید می پرداخت و نمی شد به فقیر هاشمی داده شود و آیا می توان این فرض را قبول کرد؟ که البته این بحث را نه مرحوم سیدرحمه الله و نه دیگران مطرح نکرده اند شاید بتوان گفت دلیل حرمت زکات غیر هاشمی بر هاشمی این جا را هم می گیرد زیرا روایات ناظر به این است که جایی که اصل پرداخت زکات واجب باشد بر مکلف غیر هاشمی بر فقیر هاشمی حرام است گرچه امتثال آن به دست شخص دیگر و با أمر مستحبی بر او باشد و این هم ملحق به پرداخت به نیابت یا وکالت یا تبرع از غیر هاشمی است چنین استظهاری از دلیل حرمت زکات غیر هاشمی بر فقیر هاشمی بعید نیست .

(مسأله ۸: لا ـ فرق فی العیال بین أن یکون حاضرا عنده و فی منزله أو منزل آخر أو غائبا عنه فلو کان له مملوک فی بلد آخر لکنه ینفق علی نفسه من مال المولی یجب علیه زکاته و کذا لو کانت له زوجه أو ولد کذلک) (۱) (۱) یعنی فرقی نیست در عیال بودن نزدیک باشد یا از او دور باشد در حضور و یک جا باشد یا دو جا یا غایب باشد اینها دخیل در عیلولت نیست بعد می فرماید (کما أنه إذا سافر عن عیاله و ترک عندهم ما ینفقون به علی أنفسهم یجب علیه زکاتهم) یعنی اگر بر عکس شد خودش غایب شد از عیال خودش باز رافع عیلولت نیست مادامی که هنوز تحت حوزه عیلولت او هستند و مباشرت در انفاق بر آنها هم شرط نیست بعد می فرماید (نعم لو کان الغائب فی نفقه غیره لم یکن علیه سواء کان الغیر موسرا و مؤدیا أو لا) اگر کسی که زوجه ویا ولد و یا مملوک او است و غایب باشد مثلًا مسافرت رفته است و آنجا تحت انفاق و عیلولت کسی دیگری واقع شده باشد مثلًا در شب عید فطر میهمان او شد و عیال دیگری محسوب می شد می فرماید بر اولی واجب نیست زکاتش را بدهد چون ما عیلولت را معیار قرار دادیم نه بر عنوان زوجیت یا مالکیت یا غیره و چون در عیلولت فعلی او نیست بلکه در عیلولت دیگری است بر اولی واجب نخواهد بود بلکه بر معیل دوم اگر موسر بود واجب است که فطره را بدهد و اگر دومی موسر هم نبود باز هم بر اولی واجب نیست چون وجوبش از باب عیلولت بود نه از باب زوجیت و امثال آن چون تحت عیلولت دیگر واقع شده است و از عیلولت فعلی اولی در شب عید فطر خارج است پس بر اولی واجب نیست بر چون عیال بالفعلش نیست دومی هم بر او واجب نیست چون موسر نیست بلکه حتی اگر موسر هم باشد و ادا نکند بالاـخره بر اولی نیست چون معیل او نیست ولی بر خودش واجب است اگر موسر باشد در مواردی که معیل دوم فقیر باشد بلکه مطلقاً اگر ندهد چنانچه قبلًا گذشت هر چند مرحوم سیدرحمه الله موافق این اطلاق نبود.

ص: ۱۴۱

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۲، ط.ج.

بعد می فرماید (و إن کان الأحوط فی الزوجه و المملوک إخراجه عنهما مع فقر العائل أو عدم أدائه) یعنی در خصوص زوجه و مملوک جایی که آن عائل - معیل - دومی پرداخت نکرد یا به جهت اینکه فقیر است یا عصیانا ادا نکرد احتیاط این است که معیل اول در این دو مورد فقط - یعنی روج و مالک - فطره زوجه و مملوک را بدهند یعنی ا گر معیل دوم نداد به هر جهتی احتیاط در این است زوج یا مالک فطره زوجه یا مملوکش را بدهد و این استحباب در کلام مرحوم سیدرحمه الله چون مسبوق به فتواست استحبابی است.

سپس بعد می فرماید (و کذا لا تجب علیه إذا لم یکونوا فی عیاله و لا فی عیال غیره) یعنی اگر این زوجه و مملوک و یا ولد عیال دیگری نبود ولی در نفقه زوج و مالک و پدر هم نبود و از اموال خودشان خرج می کردند و از عیلولت او بیرون آمده بودند باز می فرماید بر او فطره آنها واجب نیست چون معیل فعلی آنها نیست و طبق فتوای صحیح و مختار ایشان میزان زوجیت یا ولدیت یا مملوکیت نیست بلکه عیلولت فعلی است که حاصل نیست ولیکن باز همان احتیاط استحبابی را در خصوص زوجه و مملوک مطرح می کند و می فرماید (و لکن الأحوط فی المملوک و الزوجه ما ذکرنا من الإخراج عنهما حینئذ أیضا) بنابراین در این مسئله از نظر مبانی مطلب جدیدی نیست و تنها بحث از وجه این دو احتیاط استحبابی است .

ص: ۱۴۲

ادامه مسئله هشتم؛ کلمات علماء در صدق عیلولت بالفعل ۹۲/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه مسئله هشتم ؛ کلمات علماء در صدق عیلولت بالفعل

بحث در مسئله هشتم بود که مرحوم سیدرحمه الله فرمود (لا فرق فی العیال بین أن یکون حاضرا عنده و فی منزله أو منزل آخر أو غائبا عنه فلو کان له مملوک فی بلد آخر لکنه ینفق علی نفسه من مال المولی یجب علیه زکاته و کذا لو کانت له زوجه أو ولد کذلک کما أنه إذا سافر عن عیاله و ترک عندهم ما ینفقون به علی أنفسهم یجب علیه زکاتهم نعم لو کان الغائب فی نفقه غیره لم یکن علیه سواء کان الغیر موسرا و مؤدیا أو لا و إن کان الأحوط فی الزوجه و المملوک إخراجه عنهما مع فقر العائل أو عدم أدائه و کذا لا تجب علیه إذا لم یکونوا فی عیاله و لا فی عیال غیره و لکن الأحوط فی المملوک و الزوجه ما ذکرنا من الإخراج عنهما حینئذ أیضا) (۱)

عرض شد در این مسئله مطلب زائدی وجود ندارد مرحوم سیدرحمه الله می فرماید: میزان در وجوب زکات فطره از عیال، عیلولت بالفعل است و فرقی نمی کند حاضر و یا غائب باشند وقتی در حوزه انفاق و مسئولیت او واقع شده باشد و آنها را ضمن اهل خودش قرار داده است عیلولت صادق است بنابراین میزان این است که هرگاه این عنوان صدق کرد زکات آنها بر او واجب است و اگر نبود چه تحت عیلولت دیگری قرار گرفته باشد مثلاً میهمان دیگری قرار گرفته باشد یا تحت عیلولت دیگری نباشد ولی از تحت عیلولت معیل هم خارج شده است بر او واجب نیست زکات فطره زوجه و یا ولد ویا والد را بدهد چون عیلولت بالفعل صادق نیست ولیکن در مورد - زوجه و مملوک- احتیاط استحبابی کردند و فرمودند (و إن کان الأحوط فی الزوجه و المملوک إخراجه عنهما مع فقر العائل أو عدم أدائه) که اگر این موارد تحت عیلولت دیگری قرار نگرفتند یا معیل دیگری زکات را ادا نکرد زوج یا مالک فطره آنها را ادا کند.

ص: ۱۴۳

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۲، ط.ج.

منشا این احتیاط چیست؟ ظاهراً منشأ آن فتوای مشهور فقها و قدما است که فرموده اند اگر زوجه و مملوک تحت عیلولت زوج یا مالک هم واقع نشوند زکاتشان بر زوج و مالک واجب است بلکه مرحوم ابن ادریس ادعای اجماع اصحاب را هم مطرح کرده است البته در اصل وجود چنین اجماعی از جانب علامه و دیگران تشکیک شده است و شاید منشا این احتیاط دو روایتی باشد که گذشت روایت صحیحه عبدالرحمان بن حجاج و موثقه اسحاق بن عمار که در آنها عناوین زوجه و مملوک به شکل مطلق آمده بود که از این اطلاق استفاده کرده اند مطلقا فطره زوجه و مملوک بر زوج و یا مالک واجب است و یا در فرض وجوب نفقه آنها واجب است که وجوب نفقه در آنها وجوب حقی است و خود این حق هم شاید سبب می شود که عنوان عیال بر آنها صدق کند البته اگر کسی بخواهد به اطلاق این روایات عمل کند نباید احتیاط را مخصوص - این دو عنوان کند چون در آن دو روایت ولد و والد هم آمده بود .

در اینجا خوب است از دو نکته دیگر هم بحث شود .

نکته اول: این مطلب در جواهر الکلام مطرح شده است که مرحوم صاحب جواهررحمه الله بعد از ذکر بحث شرط عیلولت می فرماید بنابر استفاده اطلاق از این دو روایت جایی که این زوجه یا مملوک تحت عیلولت دیگری واقع شود ما روایات عیلولت را هم داریم که می گوید فطره ضیف بر میزبان و من یعول است و آن روایات را با این دو روایت اگر در کنار هم گذاشتیم با هم تعارض می کند چون صحیحه اسحاق بن عمار و عبدالرحمان می گوید فطره زوجه و مملوک بر زوج و مالک مطلقا واجب است و عیلولت فعلی در آن شرط نیست و روایات عیلولت می گوید هر ضیف که عیال دیگری باشد فطره اش بر میزبان است و در جایی که زوجه و مملوک میهمان و عیال دیگری باشند تعارض شکل می گیرد و اطلاق دو صحیحه می گوید زوجه و مملوک چه تحت عیلولت دیگری قرار بگیرد و یا نگیرد فطره آنها بر زوج و مالک است و آن روایتی که می گوید هرکس ضیف و عیال دیگری شد فطره اش بر معیل واجب است می گوید زکات آنها بر میزبان آنهاست چون از یک راس هم دو زکات واجب نمی شود میان دو دلیل تعارض می شود و یکی می گوید بر زوج و مالک واجب است و دیگری می گوید بر مضیَّف و میزبان آنها واجب است.

ص: ۱۴۴

سپس ابتداء می فرماید ممکن است گفته شود مقتضای قاعده در مورد این تعارض تقسیط است مثل جایی که برده ای مملوکِ دو نفر باشد و یا قائل به وجوب کفایی بر هر دو بشویم بعد أمر به تامل می کند و می گوید که اطلاق روایت عیلولت مقدم است یعنی روایت من یعول مقدم و أقوی است تعبیر صاحب جواهررحمه الله این است (فإنه قد یدفع ذلک کله بأن المراد کفایه الزوجیه و الملک و إن لم یکن عیلوله، لا أن العیلوله إذا تحققت لم تؤثر، بل لا شبهه فی أنها أقوی لنطق النصوص فکل من عالهما وجبت علیه صدقتهما) (۱) (۲)کانه می خواهد بفرماید که نسبت آن دو روایت مثل نسبت ادله و اطلاقات اولیه زکات است فلذا می فرماید زکات زوجه و مملوک اگر عیال و میهمان دیگری قرار نگرفت بر زوجش و مالکش است و اگر عیال دیگری قرار گرفت بر میزبان و معیل است.

اشکال : لیکن اما به نظر می رسد هم صدر مطلب قابل قبول نباشد و هم ذیل، اما صدر مطلب صحیح نیست زیرا که جمع به نحو تقسیط خلاف جمع عرفی است تقسیط جایی است که موضوع، مقسط باشد مثلا برده ای ملک دو مالک به نحو مشاع باشد که در این صورت موضوع مقسط شده است چون هیچ کدام مالک کل نیستند بلکه هر کدام مالک نصف هستند و لذا فطره هم تسقیط می شود - به تبع تقسیط موضوع - اما در این جا چنین نیست و عنوان زوجیت و عیلولت هر دو بر کل صادق است وجوب کفایی هم خلاف صراحت هر دو دلیل در وجوب عینی است و چنین جمعی بین دو اطلاق مذکور جمع عرفی نمی باشد.

۱- جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۱۵، ص۵۰۴.

آنچه در ذیل فرمود که روایت عیلولت مقدم و اقواست این هم تمام نیست زیرا آن روایات نسبت به خود مکلف و اطلاقات اولیه زکات فطره حاکم و یا مخصص است و اما نسبت به دو صحیحه که عناوین تفصیلی را ملاک قرار داده بنابر اطلاق آنها نسبت عام و خاص نیست تا که بگوییم روایات عیلولت مخصص و مقدم است چون که نسبت بین آنها عموم من وجه است بلکه این جا اگر آن اطلاق را در دو صحیحه قبول کردیم - که ما اصل آن اطلاق را قبول نکردیم و لهذا نوبت به این تعارض نمی رسد - جمع عرفی به تقیید است و چون عنوان عیال در صحیحه اسحاق بن عمار بر آن عناوین تطبیق داده شده است اگر کسی بخواهد از این روایت اطلاق بفهمد و تعبد به این که این ها علی کل حال عیال هستند را استفاده کند این روایت در حقیقت حاکم شرعی و تعبدی بر اطلاق روایت عیلولت خواهد شد و عیلولت و ضیافت را مقید می سازد به غیر موارد آن عناوین تفصیلی در آنجا که واجب النفقه او هستند و این دو روایت مقید روایات عیلوله می شوند.

نکته دوم: مطلبی است که برخی از اعلام - شیخ محمد تقی آملی در شرحشان بر عروه به نام مصباح الهدی گفته اند و خواستند وجه دیگری را برای فتوای مشهور ذکر کنند که قائلند در زوجه و مملوک زکات فطره اشان بر زوج و مالک است حتی اگر عیلولت فعلی نباشد و بر اساس آن فتوای مشهور را قبول می کنند و می فرمایند چون مؤنه این دو که واجب النفقه مولی و زوج هستند و نفقه آنها حقی بر ذمه آنها است یکی از مونات آنها همین واجب مالی و اخراج فطره آنهاست مخصوصاً این که فطره فدای نفس آنها است و مانند دواء مرض و حفظ نفس آنها است که ایشان می فرماید (فیکون منشأ وجوب إخراجها أحد أمرین اما الإنفاق الفعلی و لو لم تجب نفقته علیه، أو وجوب نفقته علیه و لو لم ینفق علیه فعلا و یؤید هذا المعنی انه یمکن ان یقال: ان الفطره فی نفسها من المؤنه التی إنفاقها علی من وجب علیه إنفاق المؤنه لکونها زکاه الأبدان التی یخاف بترکها الفوت فیجب إنفاقها و لا یرد بان عدها من المؤن فرع وجوبها و المفروض إراده إثبات وجوبها بکونها من المؤنه لان کونها مؤنه یثبت بکونها زکاه البدن التی یخاف بترکها الفوت فیشبه بذل المال للدواء و نحوه مما یخاف بترکه الفوت) (۱)
(۳)این مطلب عجیب است چون این تعبیر از فوت که در روایت آمده است حکمتی است که ذکر شده و این گونه نیست که فطره حقیقةً مثل دوای مرض باشد که مئونات تکوینی است پس اگر مقصود قیاس به دواء مرض باشد پاسخش روشن است که دواء مئونه تکوینی است و در اینجا چنین نیست.

۱- (۳) مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، ج ۱۰، ص ۴۹۱.

اگر بخواهد نفس وجوب شرعی را نوعی مئونه قرار دهد و این الزام مالی شرعی نیز نوعی مئونه این مطلب

اولاً: فرع این است که فطره بر زوجه واجب باشد أما اگر واجب نباشد مثل مملوک و زوجه ای که فقیر است پس موضوع ندارد و اگر هم زوجه موسر و غنی و واجد الشرایط باشد وجوب فطره او بر زوج نمی آید بلکه بر زوجه است و اگر زوج هم بدهد باید به نیابت از زوجه بدهد نه به عنوان واجب بر خودش که این خلاف فتوای مشهور است علاوه بر این که در مبحث نفقه زوجه ثابت می شود که واجبات مالی مانند کفاره و غیره بر زوج واجب نیست و آنچه که از ادله استفاده می شود وجوب مونه تکوینی خارجی یعنی هزینه غذا و پوشاك و مسکن و دارو است نه بیشتر از آن.

پس این توجیه هم غیر قابل قبول است و توجیه فتوای مشهور هم نیست و صحیح همان قول ماتن است و بهترین توجیه از برای فتوای مشهور همان مطلبی است که گفتیم که چون نفقات زوجه و مملوك دین و حق بر ذمه زوج و مالك است در جایی که در شب عید فطر میهمان و عیال دیگری نباشد حتی اگر هم از مال خودشان بر خودشان انفاق کنند از آنجا که حق دارند آن را از زوج و مالك بگیرند عیال او محسوب می شوند یعنی مشهور در صدق عیلولت فرق گذاشتند بین آن جایی انفاق تکلیف محض باشد با جایی که انفاق مؤکّد باشد و دینی بر ذمه مکلف باشد و کأنه چه بخواهد چه نخواهد چون شارع آن را بر ذمه او قرار داده است عیلولت صادق است حال اگر کسی این نکته عرفیه را کافی دانست برای صدق عیلولت می شود این فتوا را توجیه کرد و درغیر این صورت عیلولت بالفعل و انفاق خارجی لازم است حتی در زوجه و مملوك .

ص: ۱۴۷

مسئله نهم؛ مسئله دهم: زکات فطره مملوکی که دو مالک دارد ۹۲/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع :مسئله نهم ؛ مسئله دهم : زکات فطره مملوکی که دو مالک دارد

(مسأله ۹: الغائب عن عیاله الذین فی نفقته یجوز أن یخرج عنهم، بل یجب، إلّا إذا وکّلهم أن یخرجوا من ماله الذی ترکه عندهم، أو أذن لهم فی التبرّع عنه.) این مسئله فرقی با صدر مسئله هشتم ندارد آنجا ذکر کرد (مسأله ۸ لا فرق فی العیال بین أن یکون حاضرا عنده و فی منزله أو منزل آخر أو غائبا عنه فلو کان له مملوک فی بلد آخر لکنه ینفق علی نفسه من مال المولی یجب علیه زکاته و کذا لو کانت له زوجه أو ولد کذلک کما أنه إذا سافر عن عیاله و ترک عندهم ما ینفقون به علی أنفسهم یجب علیه زکاتهم نعم لو کان الغائب فی نفقه غیره لم یکن علیه سواء کان الغیر موسرا و مؤدیا أو لا ـ و إن کان الأحوط فی الزوجه و المملوک إخراجه عنهما مع فقر العائل أو عدم أدائه و کذا لا تجب علیه إذا لم یکونوا فی عیاله و لا فی عیال غیره و لکن الأحوط فی المملوک و الزوجه ما ذکرنا من الإخراج عنهما حینئذ أیضا) شاید تکرار این مطلب بخاطر این است که روایتی به همین مضمون آمده است که صحیحه جمیل است.

(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ یُعْطِیَ الرَّجُلُ عَنْ عِیَالِهِ وَ هُمْ غُیَّبٌ عَنْهُ وَ یَأْمُرُهُمْ فَیُعْطُونَ عَنْهُ وَ هُوَ غَائِبٌ عَنْهُم) (۱) و مقتضای اطلاقات ادله عیلولت نیز همین بود و این که مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (یجوز أن یخرج عنهم، بل یجب، إلّا إذا وکّلهم أن یخرجوا من ماله الذی ترکه عندهم، أو أذن لهم فی التبرّع عنه) اشاره به همان جواز هر دو نحو از پرداخت است که در این روایت آمده است که اگر آنها را امر به تبرع هم کند کافی است بلکه قبلاً ایشان نیز بدون أمر و اذن را هم کافی دانست ولیکن قبلاً در مسأله(۵) حتی در اذن به تبرع احتیاط استحبابی به عدم اجزاء نمود و در اینجا بحث دیگری نیز هست و آن این که به مجرد اینکه آنها را امر کند به پرداخت و کالهً یا تبرعاً کفایت می کند و یا باید علم پیدا کند که پرداخت انجام شده است و یا انجام می شود و مجرد توکیل و یا اذن کافی نیست زیرا که اشتغال یقینی فراغ یقینی می طلبد البته به نظر میرسد نظر مرحوم سیدرحمه الله به این جهت نباشد تا لازم باشد این قید در متن آورده شود.

ص: ۱۴۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۶۶، ابواب زکاه الفطره، باب۱۹، شماره۱۲۲۵۱، ح۱، ط آل البیت.

(مسأله ۱۰ المملوک المشتری بین مالکین زکاته علیهما بالنسبه إذا کان فی عیالهما معا و کانا موسرین) (۱) (۲) اگر مملوک یک نفر بود زکات فطره بر مالک او است به شرط این که در عیلولت فعلی او باشد اگر مملوک دارای دو مالک بود در این صورت زکات فطره این مملوک بر عهده کیست؟ بر هر دو است به نحو تقسیط؟ یا بر هیچ کدام نیست یا بر هر دو به نحو واجب کفائی است می فرماید زکات فطره چنین عبدی بر هر دو به نحو تقسیط و بالنسبه است مثلا اگر مالک نصف بود نصف فطره اش بر یکی و نصفش بر دیگری است حال اگر نسبت به مملوک فتوای مشهور قدما را قبول کردیم عیلولت شرط نیست

و الا عیلولت هم شرط است که صور عیلولت و همچنین موسر یا معسر بودن متفاوت می شود لیکن بحث اصلی در این مسئله همان وجوب فطره به نحو تقسیط و یا واجب کفایی و یا سقوط آن می باشد می فرماید (المملوک المشتری بین مالکین زکاته علیهما بالنسبه إذا کان فی عیالهما معا و کانا موسرین) باید این دو شرط مذکور را دارا باشند تا بر هر دو به نحو تقسیط بر حسب حصه او از ملک عبد واجب شود اما اگر عیلولت و ایسار تفاوت کرد شقوقی دارد که می فرماید (و مع إعسار أحدهما تسقط و تبقی حصه الآخر) اگر تحت عیلولت هر دو هست و نفقه او از مال مشترک آنها است ولیکن یکی موسر است و یکی معسر در این صورت از معسر ساقط می شود به جهت فقر و عدم وجوب فطره بر فقیر بعد می فرماید: (و مع إعسارهما تسقط عنهما) این هم روشن است چون که بر فقیر فطره عیال واجب نیست (و إن کان فی عیال أحدهما وجبت علیه مع یساره) اگر نفقه اش را یکی می دهد مثلاً شب عید نزد یکی از آن دو آمده است چون معیار عیلولت شب عید فطر است کل زکاتش بر این معیل شب عید است البته با این قید که موسر باشد (و تسقط عنه و عن الآخر مع إعساره و إن کان الآخر موسرا) یعنی اگر شب عید عیال یکی از آن دو بود و مالک معیل معسر و فقیر بود فطره اش از هر دو ساقط است از مالک معیل به جهت از مالک غیر معیل به جهت عدم اعاله، بعد می فرماید (لکن الأحوط إخراج حصته) این جا احتیاط این است که دومی حصه خودش از فطره مملوک را خارج کند با این که در عیلولت او در شب عید فطر نبوده است که این احتیاط استحبابی است و مبتنی بر همان فتوای مشهور قدماء است که در مملوک عاله شرط نیست پس آنکه مالک نصف است و غنی نیست احتیاطاً حصه خودش را از فطره مملوک بدهد بعد می فرماید (و إن لم یکن فی عیال واحد منهما سقطت عنهما أیضا) اگر شب عید تحت عیلولت هیچ کدام نبود از هر دو ساقط است (و لکن الأحوط الإخراج مع الیسار کما عرفت مرارا) به جهت همان فتوای مشهور قدماء.

ص: ۱۴۹

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۳، ط.ج.

حکم این شقوق بنابر توزیع و تقسیط روشن است طبق هر یک از دو فتوای مشهور و فتوای ماتن و آنچه مهم است اصل مسئله است که در جایی که مملوکی ملك دو نفر باشد و شرط عیلولت و غنی و یسار مالك در هر دو ماخوذ نباشد و این مملوك تحت انفاق هر دو با هم باشد یعنی انفاقشان هم مشترك است حکم چیست؟ آیا سقوط است که منسوب به مرحوم صدوق رحمه الله است چون هیچ کدام مالك راس کامل نیست ؛ یا تقسیط است که بر هر دو بالنسبه توزیع می شود که ایشان می فرماید تقسیط درست است .

بر آن به دو دلیل استدلال شده است

دلیل اول گفته می شود که مقتضای قاعده همین است البته باید توضیح داد که همانگونه که عیلولت در مملوك معقول است در غیر مملوك هم معقول است کسی که عیال هر دو باشد که مثلا صندوقی دارند و دو نفر با هم انفاق می کند اینجا هم این بحث می آید و بحث تقسیط مربوط به مملوك بالخصوص نخواهد بود چنانچه در مسأله دیگر ذکر خواهد شد و دلیل اول در اینجا و آنجا هر دو مشکوك است و گفته شده است که روایات (الفطره واجبه علی کل من یعول) مطلق است هم شامل معیل واحد می گردد و هم متعدد و از آن عرفاً این گونه استفاده می شود که جنس عائل و معیل موضوع حکم است چه یکی باشد و چه متعدد و هم عرف این نحو استفاده می کند و در باب واجبات و حقوق مالی تقسیط مقتضای سیره عقلایی است مثل جایی که می گویند این شخص مثلاً مدیون دو نفر است و یا مال دو نفر را ضامن شده است فلذا هر جا این عنوان صدق کرد چه یک نفر و چه دو نفر و مجموعا مصداق آن واجب مالی شدند بر حسب مقدار مملوکیت عبد فطره او نیز تقسیط می شود .

برخی اشـکال کرده انـد که ما در اینجا اطلاقی لفظی نسـبت به معیل نـداریم چون در روایات اطلاق به لحاظ من یعول یعنی – عیـال – است نه بلحـاظ معیـل وروایات عیلولت خطاب به شـخص هر مکلف است و اطلاق برای جنس معیل در کار نیست که این حرف درست نیست زیرا که اطلاـق لفظی در برخی روایـات ثـابت است که در آنهـا عناوین (علی کل من یعول الرجل) و (یؤدی الرجـل) و (کـل امری منکم) آمـده است و ظاهر در جنس است که بر واحـد و متعـدد صادق است و اطلاق دارد و هم فهم عرفی از آنها همین است و تقسیط هم در موارد شرکت در اموال ارتکاز عقلایی و این وجه قابل قبول نیست.

دلیل دوم : دلیل خاص است که در خصوص مملوك وارد شده است که مکاتبه محمد بن القاسم بن فضیل است.

(وَ عَنْه أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَـا علیه السـلام يَسْـأَلُهُ عَنِ الْمَمْلُوكِ يَمُوتُ عَنْهُ ا مَوْلَاه وَ هُوَ عَنْهُ غَائِبٌ فِي بَلْـدَةٍ أُخْرَى وَ فِي يَدِهِ مَالٌ لِمَوْلَاهُ وَ يَحْضُرُ الْفِطْرُ أَ يُزَكِّي عَنْ نَفْسِهِ مِنْ مَالِ مَوْلَاهُ وَ قَدْ صَارَ لِلْيَتَامَى قَالَ نَعَم) (۱) . سؤال می کند که آیا مملوك از مال مولایش با وجود این که از دنیا رفته می تواند بردارد برای دادن زکات فطره اش؟ و امام علیه السلام می فرماید بله؛ در این جا دو تفسـیر آمـده است صاحب وسائل گفته است مقصود جایی است که مولایش بعـد از هلال شوال و قبل از روز عید فوت کرده است و در این جا وجوب فعلی شـده و (يَحْضُـرُ الْفِطْرُ) یعنی روز عید فطر که وقت اداء است مرده است که اگر این گونه تفسـیر شد تا خلاف فتاوا نباشد طبق این تفسـیر روایت اجنبی از مانحن فیه است و مملوك مشترك نیست أما اگر این تفسیر را قبول نکردیم و گفتیم (يَحْضُـرُ الْفِطْرُ) معنایش این است قبل از زمان وجوب فطره مولایش فوت می کنـد و عبـد ملك مشترك یتامی می شود و از ملك مولا خارج می شود یعنی ورثه متعـدد شدنـد و مملوك مشترك شده است مصداق مسئله ما خواهد شد.

ص: ۱۵۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۶، ابواب زکاه الفطره، باب۴، شماره۱۲۱۳۸، ح۳، ط آل البیت.

در سند روایت اشکال شده بود که قبلاً گذشت که سند روایت معتبر است و در دلالتش همان دو تفسیر می آید که اگر تفسیر اول را قبول کردیم اجنبی از ما نحن فیه است و اگر تفسیر دوم را قبول کردیم خلاف قاعده می شود از دو جهت

۱) تصرف در مال یتامی بدون اذن ولی جایز نیست

۲) اینکه بریتامی زکات واجب نیست چون شرط بلوغ را ندارند و لذا روایت یا با جهت اعراض از حجیت ساقط می شود یا باید آن را تاویل کنیم که دیگر به درد استدلال در مانحن فیه نمی خورد مضافا بر این که مقصود معلوم نیست در فقره (وَ قَدْ صَارَ لِلْيَتَامَى) تعدد مالک باشد بلکه مقصود جنس وارث یتیم است مانند (للیتامی و المساکین) در آیه خمس و زکات و چون که مکاتبه از این جهت در مقام بیان نیست نمی شود از اطلاق آن در فرض تعدد مالک وجوب رااستفاده نمود.

مسئله دهم: فطره مملوکی که مشترک بین دو مالک است ۹۲/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله دهم : فطره مملوکی که مشترک بین دو مالک است

بحث در مسئله دهم بود که صورت فطره مملوکی که مشترک بین دو مالک بود را بیان می کند که عرض شد در این جا مشهور - بلکه ادعای اجماع هم شده است - این است که زکات فطره چنین مملوک مشترکی بر هر دو به نحو تقسیط است و به نسبتی که مالک هستند می پردازند و هر دو مالک یک زکات فطره را برای او می دهند.

ص: ۱۵۲

در اینجا دو احتمال دیگر بود که عرض شد یکی احتمال سقوط اصل فطره مملوک مشترک است و احتمال دیگر این بود که به نحو واجب کفایی بر آنها باشد مقتضای اطلاقات اولیه همین قول مشهور است و نکته اش را گفتیم که عناوین متعددی که در روایات زکات فطره عیال بر معیل آمده بود اطلاق دارد و شامل معیل واحد و معیل متعدد هر دو می شوند و اگر ما باشیم و مقتضای این اطلاق اقتضاء دارد صرف وجود عیلولت کافی است برای وجوب اخراج فطره کامل از آن عیال و در مملوک مشترک بر هر دو مالک که بر او انفاق می کنند صدق می کند و در این صورت صرف وجود عیلولت این مملوک نسبت به هر دو صادق است زیرا هم ملک است و هم بر او انفاق می کنند ولذا فطره او بر هر دو به نحو مستقل واجب می شد ولیکن چون می دانیم بر یک رأس دو فطره واجب نیست و یک فطره بر هر دو می تواند واجب باشد عرف و عقلاء در واجبات و حقوق مالی از آن تقسیط و توزیع به نسبت مالکیت آنها استفاده می کنند و مانند دیون به گونه ای است که اگر أداء آن بر دو نفر واجب شود، عرف این واجب مالی را بر توزیع به نسبت دین آنها حمل می کند نه اینکه واجب کفایی باشد بلکه واجب کفایی در یک دلیل قابل قبول نیست و در تعارض میان دو دلیل ممکن است برخی موارد جمع عرف و یا نتیجه تعارض و تساقط دو اطلاق باشد؛ مضافاً به اینکه واجب کفایی مستلزم این است که اگر هر دو با هم دو فطره کامل از مملوک را دادند بنابر این که واجب کفایی وجوب مشروط به ترک دیگری باشد پس وجوب بر هر دو فعلی نبوده و هیچکدام امتثال نخواهد بود که باید گفت بعید است کسی به آن ملتزم شود و اگر گفتیم واجب کفایی واجب بر عنوان احدهما است لازمه اش واجب

بودن هر فطره است که این هم بعید است.

ص: ۱۵۳

نکته اصلی : عرف در این گونه موارد توزیع و تقسیط را می فهمد و دلیل را بر آن حمل می کند و فقها نیز همگی همین مطلب را فرموده اند یعنی به فهم عرفی خود تقسیط را استفاده کرده اند و معلوم نیست مرحوم صدوق رحمه الله هم فتوای بر خلاف داده باشد و تنها روایتی از زراره در من لایحضره الفقیه نقل می کند که گفته می شود لابد به آن فتوا می دهد زیرا که در مقدمه من لایحضره فرموده است که روایات، مورد قبول او و با مُفتی به است که معلوم نیست به این معنا باشد و بدون شک مشهور فقها از اطلاق (من یعول) نسبت به معیل متعدد تقسیط و توزیع فهمیده اند و خود همین فهم فقهاء شاهد می شود که متفاهم عرفی همین است.

وجه دوم مکاتبه قاسم بن فضیل بود که آن را قبول نکردیم حتی اگر سند روایت صحیح باشد - که صحیح هم می باشد - در مقابل این قول، قول منسوب به مرحوم صدوق رحمه الله است که مستندش ورود یک روایتی است که در من لا یحضره الفقیه آمده است که ظاهر آن در این مورد سقوط وجوب است .

۲۰۸۲ -(وَ رَوَی مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَیَّاشِیُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ نُصَیْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ زِیَادٍ قَالَ حَدَّثَنِی مَنْصُورُ بْنُ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِیلُ بْنُ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ رَقِیق بَیْنَ قَوْم عَلَیْهِمْ فِیهِ زَکَاهُ الْفِطْرَهِ قَالَ إِذَا کَانَ لِکُلِّ إِنْسَانٍ رَأْس فَعَلَیْهِ أَنْ یُؤَدِّیَ عَنْه فِطْرَتَهُ وَ إِذَا کَانَ عِدَّهُ الْعَبِیدِ وَ عِدَّهُ الْمَوَالِی سَوَاءً وَ کَانُوا جَمِیعاً فِیهُمْ سَوَاءٌ أَدَّوْا زَکَاتَهُمْ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَی قَدْرِ حِصَّتِهِ وَ إِنْ کَانَ لِکُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ أَقَلُّ مِنْ رَأْسٍ فَلَا شَی عَلَیْهِم) (۱) (۱)

ص: ۱۵۴

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۱۸۲.

این روایت از نظر سندی دارای مشکلات زیادی است (سَهْلُ بْنُ زِیَاد) و (إِسْمَاعِیلُ بْنُ سَهْلٍ) تضعیف شده اند و (مَنْصُورُ بْنُ الْعَبَّاسِ) هم توثیق نشده است و در طریق صدوق به عیاشی شیخ صدوق رحمه الله است که توثیق نشده است و این روایت در غیر من لایحضره الفقیه نیامده است

از حیث دلالت هم اشکال شده است که این روایت ثابت نمی کند که در مملوک مشترک فطره مطلقا ساقط است بلکه به مقداری که در ذیلش آمده است ثابت می شود (وَ إِنْ كَانَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ أَقَلُّ مِنْ رَأْسٍ فَلَا شَی عَلَیْهِمْ) یعنی از این فقره استدلال کرده اند که عبدی که مشترک بین دو نفر است و هریک بیش اقل من راس را مالک نیست در این مورد فطره بر مالک نیست و (لا شَی عَلَیْه) است أما اگر بیشتر از آن داشت که از یک راس بیشتر بود مثلا سه عبد، دو مالک داشت که هر کدام از مالکین یک ونیم راس را دارا هستند دیگر مشمول ذیل روایت نمی باشد.

پس از این روایت بیش از این استفاده نمی شود که مالکی که فقط کمتر از یک راس را دارا است زکات فطره بر او واجب نیست - شاید شیخ انصاری رحمه الله این اشکال را کرده است - ولیکن این اشکال وارد نیست و از ذیل این روایت این مراد نیست بلکه مراد این است (لَا شَی عَلَیْه) نسبت به آن رأسی است که بخشی از آن (أَقَلُّ مِنْ رَأْسٍ) آن را مالک است و مالک بون رؤس دیگر به این حکم ربطی ندارد و این مطلق است و همان مطلب منسوب به صدوق رحمه الله یعنی متفاهم عرفی این است که باید ملکیت به اندازه یک راس کامل باشد تا فطره آن بر مالک واجب باشد و شاهد بر این فهم صدر روایت و دو جمله از این جمله است که با ملاحظه آن روشن می شود که مقصود این است که موضوع وجوب فطره بر مالک ملک یک رأس کامل است هر چند به نحو مشاع باشد مثل این که دو عبد را دو نفر به یک اندازه بنحو مشاع مالک باشند .

ولیکن صحیح در رد این استدلال این است که این روایت اولاً: سندش تمام نیست و ثانیا: اگر سند آن هم صحیح باشد خلاف اجماع و یا همه فقهاء به استثناء شیخ صدوق رحمه الله است که بنابر موهن بودن اعراض مشهور این روایت از حجیت ساقط خواهد شد.

سپس مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (و لا فرق فی کونها علیهما مع العیلوله لهما بین صوره المهایاه و غیرها و إن کان حصول وقت الوجوب فی نوبه أحدهما) (۱) یعنی اگر برده مشترک بین دو نفر خدماتش را تقسیط کنند میان دو مالک که یک مقدار خدمتش برای یکی باشد و یک مقدار دیگر برای دیگری باشد که نوعی مقاسمه است و به آن (مهایا) می گویند: می فرماید این دخیل در ما نحن فیه نیست زیرا که میزان عیلولت فعلی در شب عید است که اگر این تقسیم در خدمت، فقط تقسیم و زمانبندی در خدمت و نتیجه کار مملوک باشد ولی نفقه اش بر هر دو مشترک باشد در این جا مهایا و مقاسمه خدمات اثری ندارد چون میزان فقط عیلولت است (فإن المناط العیلوله المشترکه بینهما بالفرض) چرا اگر مقاسمه در کارها و خدمات به نحوی باشد که عیلولت را هم عوض می کند و شب عید تنها در عیلولت مالکی باشد که نوبت او است همه فطره اش بر آن مالک خواهد بود.

سپس می فرماید (و لا یعتبر اتفاق جنس المخرج من الشریکین فلأحدهما إخراج نصف صاع من شعیر و الآخر من حنطه لکن الأولی بل الأحوط الاتفاق) در اینجا متعرض نکته دیگری می شود که وقتی زکات فطره اش مشترک شد و مثلاً بر هر مالکی نصف صاع واجب باشد آیا لازم است از یک جنس باشد همانگونه که بعداً در واحد واجب نسبت به عیال واحد مطرح خواهد شد که نمی شود یک صاع تلفیقی از أجناس الابعه (خرما، مویز، گندم، جو) از یک رأس بدهد یا در اینجا جایز است هریک از دو مالک نصف صاع از اجناس اربعه بدهد هر چند دیگری نصف صاع از جنس دیگر بدهند یعنی بعداً ذکر خواهد کرد که می شود و این مستفاد از روایات است که در زکات فطره باید یک صاع از چهار جنس داده شود و مقدار صاع که سه کیلو است باید تمامش از یک جنس از آن أجناس اربعه باشد و در آنجا مرحوم سیدرحمه الله و دیگران این را به عنوان شرط بیان می کنند و از آن تعبیر می کنند به اتفاق یا اتحاد جنس مُخرَج و تلفیق در آن مجزی نیست در این جا هم که نصف صاع بر هر کدام واجب است تکلیف هر یک نسبت به نصف صاع خودش جنس واحد است ولی مجموع دو نصف هم باید از یک جنس باشد یا لازم و شرط نیست ؟ می فرماید لازم نیست و دو نصف صاع از دو جنس مجزی است (و لا یعتبر اتفاق جنس المخرج من الشریکین فلأحدهما إخراج نصف صاع من شعیر و الآخر من حنطه لکن الأولی بل الأحوط الاتفاق) که ظاهر این احتیاط استحبابی است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۴، ط.ج.

به مرحوم سیدرحمه الله اشکال شده است که وقتی اتحاد جنس شرط باشد در این جهت فرق نمی کند که معیل مکلف به أداء فطره یکی باشد یا دوتا و این اشکال را که در مستمسک ذکر شده است برخی از اعلام پاسخ داده اند و گفته اند این جا با آنجا فرق می کند زیرا که ما بر شرطیت اتحاد جنس دلیل خاصی نداریم و در روایتی نگفته است که باید کل صاع از یک جنس باشد تا که این گونه باشد که فرقی بین وحدت معیل و تعدد آن نباشد بلکه ما در معیل واحد قائل به شرطیت اتحاد جنس هر صاع شدیم به این دلیل است که اطلاق دلیل أمر معیل به پرداخت یک صاع از عناوین اربعه اقتضای بیش از این را ندارد زیرا که عنوان صاعا من التمر او الشعیر او الزبیب او الحنطه شامل جایی که نصف صاع از هر کدام باشد نمی شود و بر آن صادق نیست بلکه بر صاعی صادق است که کل آن صاع از یکی از آنها باشد و احتمال می دهیم این خصوصیت یعنی وحدت جنس هر صاع در حکم و واجب دخیل باشد بنابراین نمی توانیم این خصوصیت را الغا بکنیم و این بیان در جایی که معیل یکی باشد تمام است ولی وقتی معیل دو تا شد تکلیف معیل واحد با متعدد فرق می کند چون با تعدد هر کدام مکلف به پرداخت نصف صاع از آن چهار جنس می باشند و این اقتضا دارد که آن نصف صاع تلفیق نشود و بر نصف صاع ملفق صادق نباشد ولیک نسبت به هر مکلف اگر نصف صاع از یکی از چهار جنس را بدهد عنوان نصف صاع از اجناس اربعه صادق است هر چند دیگری نصف صاع از جنس دیگر را اختیار کند پس اطلاق متعلق تکلیف و أمر به فطره نسبت به هریک از دو مالك عنوان نصف صاع از اجناس اربعه می شود که با اختلاف دو نصف هم صادق است و اطلاق دارد .

ص: ۱۵۷

سپس در تقریرات تعبیری در ذیلش آمده است که مقتضای أصل برائت نفی اشتراط وحدت دو نصف در جنس است که ممکن است اشتباه از مقرر باشد زیرا که در اینجا نیاز به اصل عملی برائت نیست چون همین اطلاق دلیل و صدق نصف صاع از اجناس اربعه نفی شرطیت اتحاد نصفین را می کند مانند سایر موارد نفی شرطیت قید مشکوکی در واجب با تمسک به اطلاق صدق متعلق أمر بر فاقد آن قید.

بنابراین اولاً: ذیل مذکور مورد ندارد و ظاهراً خلط بحث برای مقرر پیش آمده و خیال کرده است که برای نفی شرطیت اتحاد نصفین به أصل برائت نیاز داریم.

ثانیاً: اشکال دیگری هم به اصل این مطلب وارد است که این اطلاق ذکر شده تمام نیست چرا که اگر یک روایتی داشتیم که می گفت مالک نصف عبد به ادای نصف صاع از اجناس اربعه مکلف است این اطلاق درست بود ولیکن چنین روایتی که نداشتیم و تنها از اطلاق روایت (من یعول) استفاده شد که معیل چه واحد و چه متعدد باشد فطره آن عیال بر آنها واجب است و چون از خارج می دانیم که از یک راس دو فطره واجب نیست و همچنین واجب نیست دو صاع داده شود براساس ارتکاز عرفی و عقلایی در واجبات مالی آن واجب مالی بر هر دو به نحو تقسیط باید انجام شود ولیکن این تقسیم و توزیع از همان واجبی است که متعلق أمر است حتی بر معیل واحد که یک صاع کامل از یکی از اجناس أربعه است که گفتیم اطلاق ندارد و بر صاع ملفق از دو جنس صادق نیست پس همان یک صاع که اطلاقات اولیه آن را می گیرد باید توزیع شود نه صاع ملفق زیرا لفظ و اطلاق دیگری نداریم فرض بر این است که این اطلاق شامل صاع ملفق نمی باشد بنابراین همان یک صاع از جنس واحد میان دو مالک مشترک موزع می شود پس باید هر دو نصف از صاع یک جنس باشد تا مصداق زکات فطره واجب باشد و اشکال مستمسک وارد است که دلیل اشتراط اتحاد جنس هر صاع در این جا هم هست اتفاقاً خود ایشان هم در تعلیقات بر عروه در اینجا حاشیه زده اند که این احتیاط، لا یترک (بر خلاف درس ایشان).

ص: ۱۵۸

مسئله یازدهم: فطره کسیکه عیال دو نفر است مسئله ۱۲ : فطره رضیع ۹۲/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله یازدهم: فطره کسیکه عیال دو نفر است مسئله ۱۲ : فطره رضیع

(مسأله ۱۱: إذا کـان شـخص فی عیـال اثنین فکـان عالاـه معـا فالحال کما مر فی المملوک بین شـریکین إلا فی مسأله الاحتیاط المـذکور فیه نعم الاحتیـاط بالاتفـاق فی جنس المخرج جـار هنـا أیضا و ربما یقال بالسـقوط عنهما و قـد یقال بالوجوب علیهما کفایه و الأظهر ما ذکرنا) (۱)

در ایـن مسـئله متعرض ایـن بحث می شـود که اگر یـک فرد تحت اعـاله دو نفر قرار گرفت یعنی آنهـا شب عیـد او را میهمـان کردند اینجا مملوک نیست که بین دو نفر مشترک باشد بلکه تنها اعاله و ضیافت است (فکان عالاه معا) که می فرماید (فالحال کما مر في المملوك بین شـریکین) زکات فطره وی به همان شکل که در فردی که مملوک دو نفر بود – و بیان شد که تقسیم می شود – بین این دو معیل تقسـیم می شود طبق مبنای مرحوم سیدرحمه الله که در باب مملوک، میزان مملوکیت نیست میزان اعاله هست هر دو موضوعا هم یکی هسـتند چون مشهور فتوای دیگری هم داشتند و مملوکیت مطلقا یا با واجب النفقه بودن را کافی می دانستند ولهذا آن را از این مسئله جدا کرد.

در اینجا عیلولت از جهت مملوکیت نیست می فرماید حکم همان است به این صورت که مجموع میزبان هسـتند و هیچ یک از این دو نفر معیـل کامـل نیست قهراً بـا ارتکاز عقلا که اگر حق مالی بر مجموع دو نفر قرار گرفت عرف و عقلا قائل به تقسـیط هسـتند همان ارتکاز و اسـتظهار هم این جا می آیـد البته عبارت مرحوم سیـدرحمه الله فقط اصل تقسـیط را می گوید لیکن در بین شـریکین در مالکیت عبد فتوای مشـهور و ظاهر فتوای خود مرحوم سیـدرحمه الله هم تقسـیط نیست ملکیت است یعنی اگر یکی مالک ثلث عبـد باشـد، ثلث فطره بر او است آیا این جا هم همان نکته موجود است؟ یعنی اگر نسـبت به اعاله یکی بیشتر هزینه و خرج کرده است نسـبت فطره واجب بر او هم به نسـبت مقـدار اعـاله بیشـتر می شـود؟ مرحوم سـیدرحمه الله و دیگران متعرض این جهت نشـده انـد؛ مشـهور در مملـوک فتوای بالنسـبه داده انـد و علتش هم این است که آنهـا میزان را مملوکیت یا وجـوب نفقه قرار می داده انـد که موضوع و میزان آن مقـدار مـالکیت می باشـد ولـذا هم وجوب نفقه به نسـبت مـالکیت عبد تقسـیط می شـود و هـم فطره عبـد بـه همـان نسبت مملوکیت که نسبی است تقسـیط می شـود پس اگر مبنـای وجوب فطره، مملوکیت و وجوب نفقه عبـد بود توزیع و تقسـیط درست است اما اگر مبنا عیلولت شد- که همین فتوای مرحوم سـیدرحمه الله است – در مملوک از آنجـا مملوکیت نسـبی است شایـد که تقسـیط بالنسـبه به مملوکیت عرفیت داشـته باشـد و گفته می شود چون ملکیت مثلا در یکی کمتر است پس مقدار عیلولت او هم کمتر است و زکات کمتری بر او است .

ص: ۱۵۹

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۴.

لیکن این مطلب فوق در این جـا که خیلی عرفیت روشـنی نـدارد چون لازمه اش آن است که عیلولت را هم نسبی قرار دهیم و

کسی که مقدار کمتری از نفقه را داده باشد حصه اش از فطره آن عیال کمتر باشد و اگر چنین گفتیم در مورد مملوک مشترک هم چون مرحوم سیدرحمه الله معیار را عیلولت قرارداد لازم بود که می فرمود معیار تقسیط بر حسب مقدار انفاق بر عبد است نه مقدار مملوکیت عبد که ظاهر فتوای مشهور قدماء است و لازم بود این فرق را - ولو بنابر مبنای عیلولت - ذکر می فرمود.

بعد می فرماید (إلاـ فی مسأله الاحتیاط المذکور فیه) در آنجا فرمود اگر احدالمالکین فقیر بود و دیگری غنی بود ولی این مملوک تحت عیلولت غنی نبود و در عیلولت فقیر بود بر هیچ کدام واجب نیست چون یکی غنی نیست و دیگری هم معیل نیست بعد فرمود احتیاطاً مالک غنی که معیل بالفعل عبد نیست سهم خودش را بدهد از باب آن فتوای مشهور که مملوکیت و وجوب نفقه را کافی می دانستند و همچنین در جایی که عیال هیچکدام نباشد و در اینجا می فرماید این دو مورد احتیاط در این مسأله نیست زیرا که آن احتیاط استحبابی به جهت آن فتوای مشهور بود که مرحوم سیدرحمه الله می خواست در آن احتیاط کند و آن فتوا فقط در مملوک و زوجه بود و در این جا نیست.

به این استثنا اشکال کرده اند (۱) که این استثنا منقطع است زیرا درست است که این نکته یعنی فتوای مشهور در مملوک و زوجه است و در این جا نیست ولیکن نیازی به این استثناء نبود چون دو احتیاط در جایی است که احد المالکین و یا هر دو آن مملوک را تحت عیال قرار نداده باشند تا گفته شود چون مملوک است حتی اگر تحت عیلولت مالک هم نباشد، به جهت فتوای مشهور احتیاطا خوب است فطره او را بدهد اما این جا فرض مسأله این است که تحت عیلولت هر دو قرار دارد و به جهت اشتراک در عیلولت این مسأله شکل گرفته است که اگر از تحت عیلولت یکی یا هر دو بیرون رود دیگر موضوع این مسأله منتفی می شود و از باب سالبه به انتفاء موضوع است و این استثنا منقطع است .

ص: ۱۶۰

۱- موسوعه الامام الخویی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲۴، ص۴۱۵.

به عبارت دیگر فرض این مسأله مشارکت دو نفر در عیلولت یک نفر است که اگر از عیلولت یکی خارج باشد مشارکتی در کار نخواهد بود فلذا برخی این گونه عبارت ماتن را تفسیر کرده اند که آن احتیاط در این جا موضوع ندارد و از باب انتفاء موضوع است که البته خلاف ظاهر است چون ظاهر استثنا این است که موضوع دارد ولیکن نکته احتیاط در آن جاری نیست ولذا گفته شده که ذکر آن از باب سهو قلم بوده است.

بعد می فرماید (نعم الاحتیاط بالاتفاق فی جنس المخرج جار هنا) آن احتیاطی که می فرمود هر کدام می تواند حصه خود را از جنس غیر جنسی دیگری خارج کند ولیکن خلاف احتیاط است این احتیاط هم در این جا جاری است و موضوع دارد و نکته اش هم مشترک است سپس می فرماید (ربما یقال بالسقوط عنهما و قد یقال بالوجوب علیهما کفایه و الأظهر ما ذکرنا) ممکن است که کسی در این مسأله قائل به دو قول دیگر غیر از تقسیط شود یکی قول به سقوط فطره که در مسأله مملوک مشترک منسوب به مرحوم صدوق رحمه الله بود (۱) و قول به وجوب کفایی که برخی در این جا ذکر کرده اند قول به سقوط از این باب بود که اطلاق روایات (من یعول) برای معیل متعدد را قبول نداشتند که این وجه را ما ردّ کردیم و گفتیم که اطلاقات روایات من یعول شامل مجموع دو معیل یا بیشتر - معیل متعدد و یا مالک متعدد - هم می شود.

۱- من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۱۸۴.

قول به وجوب کفایی هم در اینجا تقریب دارد بدین ترتیب که اگر ما باشیم و اطلاقات اولیه اقتضا دارد با صرف صدق عیلولت بر هر دو معیل، زکات فطره کامل از عیال مشترک واجب باشد ولیکن اجماع و ضرورت بر عدم وجوب دو فطره کامل بر یک رأس است که این اجماع اقتضای تقیید وجوب هریک به عدم امتثال دیگری و سقوط از او می کند که همان واجب کفایی است بر خلاف مورد مسأله گذشته که مملوک مشترک است بنابر این که ملکیت یا وجوب نفقه را تمام الموضوع و یا جزء الموضوع در وجوب فطره قرار دهیم زیرا در آنجا جا دارد که کسی بگوید مقتضای قاعده تقسیط است چون بعض العبد هم عبد مملوک این آقاست و واجب النفقه او است که تنها به همان نسبت موضوع وجوب فطره اش می شود چون در موضوع وجوب فطره تقسیط واقع شده است و هر یک مالک نصف عبد است و نصف نفقه اش واجب است و به همین اندازه عیال او است و صدقه اش هم به این مقدار بر او واجب می شود.

به عبارت دیگر انحلالیت در مملوک مشترک طبق فتوای مشهور قدما به جهت انحلالیت در موضوع است أما در این جا بحث مملوکیت نیست بحث اعاله است که نسبت به هر دو صرف وجودش صادق است پس ما باشیم و مقتضای قاعده صدقه بر هر یک هم بطور کامل واجب است ولیکن چون از اجماع یا ضرورت فقهی به دست آوردیم که دو زکات فطره بر یک راس واجب نیست این علم سبب می شود دو وجوب مستقل با هم نباشد و هر کدام که ادا کردند از دیگری ساقط بشود بنابر این ما باشیم و اطلاق اولی صرف وجود عیلولت نسبت به هر دو صادق است و مقتضای قاعده بعد از علم به عدم وجوب دو فطره بر یک رأس، وجوب کفایی بر هر دو است و نه اصل اطلاق ساقط می شود و نه تقسیط ثابت می شود.

ص: ۱۶۲

البته ما این مطلب فوق را در آنجا رد کردیم و گفتیم این خلاف ظاهر است چون در این جا عنوان عیال بر مجموع صادق است نه بر هر دو و در حقیقت هریک معیل بخشی از آن رأس است چون اعاله کل این راس بر مجموع دونفر صادق است نه این که هر کدام معیل مستقلی باشند ولذا آن نکته عقلائی این جا اقتضای تنصیف یا تقسیط را دارد.

خلاصه میزان صرف وجود عیلولت فی الجمله نسبت به یک رأس نیست تا دو وجوب استقلالی استفاده شود و واجب کفایی خلاف ظاهر است و همان که ایشان فرمودند (و الأظهر ما ذکرنا) صحیح است .

(مسأله ۱۲: لا إشکال فی وجوب فطره الرضیع علی أبیه إن کان هو المنفق علی مرضعته سواء کانت أما له أو أجنبیه و إن کان المنفق غیره فعلیه و إن کانت النفقه من ماله فلا تجب علی أحد و أما الجنین فلا فطره له إلا إذا تولد قبل الغروب نعم یستحب إخراجها عنه إذا تولد بعده إلی ما قبل الزوال کمامر) این مسئله مربوط به فطره رضیع و جنین هست که در جنین فطره نیست، می فرماید نفقه رضیع بر پدر او است چه مرضعه مادرش باشد چه زن اجنبیه أما اگر پدر ما در طفل و یا مرضعه را اجیر کرده در مقابل شیر دادن به آنها اجرت می دهد روشن است که در این صورت پدر به طور مستقیم معیل رضیع می شود اما اگر مادر یا مرضعه مجانی به این رضیع شیر می دهند ولی خود او در عیلولت پدر قرار دارد چون زوجه اش است و یا مرضعه ای است که در خانه او و تحت تکفل او زندگی می کند باز می فرماید فطره رضیع بر پدر است چون که عیلولت بالتبع نسبت به رضیع صادق است و این فهم عرفی درستی است در جایی که اجیر است خیلی روشن است و یا جایی که شیر را می خرد و به بچه می دهد که روشن است خود رضیع بطور مستقیم عیال مرد است اما جایی که این گونه نیست ولیکن خود مرضعه تحت عیلولت مرد است مرضع هم بالتبع تحت عیلولت همان مرد است سپس می فرماید (و إن کان المنفق غیره فعلیه) زیرا که معیار عیلولت است که نسبت به غیر پدر صادق است (و إن کانت النفقه من ماله فلا تجب علی أحد) چون که تکلیف زکات بر طفل نیست و کسی دیگری هم معیل طفل نیست بعد می فرماید (و أما الجنین فلا فطره له إلا إذا تولد قبل الغروب نعم یستحب إخراجها عنه إذا تولد بعده إلی ما قبل الزوال کما مر) در مورد جنین اصلا اعاله صدق نمی کند و روایات (من یعول) و دیگر عناوین وارده که شامل جنین نمی شود مضافاً بر اینکه صحیحه معاویه بن عمار که گذشت تصریح می کرد که طفلی که بعد از غروب به دنیا می آید زکات فطره ندارد.

ص: ۱۶۳

مسئله سیزدهم : عدم اشتراط انفاق از حلال در صدق عیلولت ؛چهاردهم و پانزدهم ۹۲/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله سیزدهم : عدم اشتراط انفاق از حلال در صدق عیلولت ؛چهاردهم و پانزدهم

(مسأله ۱۳: الظاهر عدم اشتراط کون الإنفاق من المال الحلال، فلو أنفق علی عیاله من المال الحرام من غصب أو نحوه وجب علیه زکاتهم)

مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله می فرماید: شرط نیست در صدق عیلولت کسی که تحت تکفل دیگری است اینکه مالی را که به او انفاق می کند از حلال باشد چون عنوان عیلولت صادق است و حرام بودن مال معیل موجب ارتفاع عنوان عیال بودن نمی شود گرچه انفاق آن مال بر معیل حرام است لهذا کسی که اموالش حرام است - مثل سارق - افراد تحت تکفل او عیال او محسوب می شوند.

ممکن است کسی تصور کند ما در باب عیلولت انفاق را شرط دانستیم که اگر حرام بود همانند این است که از مال او ارتزاق نکرده باشد و چون انفاق او نبوده است از عیلولت خارج می شود.

این حرف صحیح نیست زیرا که همین که این شخص تحت تکفل او است و مال حرام را هم از او می گیرد و او ضامن آن مال است و خارجاً و تکویناً بوسیله وی بر آن شخص انفاق می شود عیال او محسوب می شود و این روشن است.

(مسأله ۱۴: الظاهر عدم اشتراط صرف عین ما أنفقه أو قیمته بعد صدق العیلوله، فلو أعطی زوجته نفقتها و صرفت غیرها فی مصارفها وجب علیه زکاتها، و کذا فی غیرها) می فرماید جایی که عیلولت صادق است ممکن است آن شخص از عین نفقه خرج نکند بنابراین، این شبهه پیش می آید که این مورد از موارد صدق عیلولت نیست چون هر چند که تحت تکفل او است - مثلا زوجه و ولد او است - لیکن باید از عین مال او بخورد که این مطلب لازم نیست بلکه اگر از عین دیگری هم هزینه کند و سپس آن را از مال معیل بپردازد بازهم انفاق و عیلولت هر دو صادق است و این هم روشن است .

ص: ۱۶۴

(مسأله ۱۵: لو ملّک شخصاً مالًا هبهً أو صلحاً أو هدیّهً و هو أنفقه علی نفسه لا یجب علیه زکاته، لأنّه لا یصیر عیالًا له بمجرّد ذلک. نعم، لو کان من عیاله عرفاً و وهبه مثلًا لینفقه علی نفسه فالظاهر الوجوب.)

مرحوم سیدرحمه الله می خواهند در این مسئله به نکته دیگری اشاره کنند که اگر شخصی یک مالی را به دیگری تملیک کند - نه این که بر او انفاق کند - مثلا- به او هدیه دهد و یا مصالحه کند آن شخص بعد از مالک شدن از آن مال بر خودش مصرف کند آیا همین مقدار کافی است برای صدق عیلولت یا خیر ؟ ایشان در این جا تفصیل می دهد بین کسی که اجنبی است و زوجه یا ولد و اهل او نیست و می فرماید چنین شخصی عیال نمی شود چون آن مال را به عنوان هدیه - مثلاً - مالک شده است و از ملک خودش صرف می کند پس عیال او محسوب نمی شود گرچه نفقه اش را از این مال صرف می کند

چون از ملک خودش خرج می کند و مانند خرج کردن از هر ملک دیگر خود او است و مجرد هدیه یا صلح دادن به دیگری کافی نیست که عیال او محسوب شود و ما هم قبلا عرض کردیم حتی مجرد انفاق، در صدق عیلولت کافی نیست بلکه یک عنایت دیگری هم لازم دارد و آن، اینکه آن شخص تحت تکفل او محسوب شود و تابع شخص منفق باشد که اگر تابع نشد عیلولت صادق نیست پس مجرد تملیک مال به اندازه نفقه بلکه انفاق خارجی هم کافی نیست که عیال مُهدی مال قرار گیرد لهذا روایات عیلولت شامل این مورد نمی شود بلکه اطلاقات اولیه می گوید فطره اش بر خودش است مضافا بر اینکه در صدر برخی از روایات مثل صحیحیه عبدالرحمن بن الحجاج آمده بود که مجرد انفاق بر کسی برای صدق عیال کافی نیست و در این روایت گونه آمده بود.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن علیه السلام عَنْ رَجُلٍ يُنْفِقُ عَلَى رَجُلٍ لَيْسَ مِنْ عِيَالِه إِلَّا أَنَّهُ يَتَكَلَّفُ لَهُ نَفَقَتَهُ وَ كِسْوَتَهُ أَ تَكُونُ عَلَيْهِ فِطْرَتُهُ قَالَ لَا إِنَّمَا تَكُونُ فِطْرَتُهُ عَلَى عِيَالِهِ صَدَقَةً دُونَهُ وَ قَالَ الْعِيَالُ الْوَلَدُ وَ الْمَمْلُوكُ وَ الزَّوْجَةُ وَ أُمُّ الْوَلَدِ) (1) (۱)

مرحوم سیدرحمه الله بعد می فرماید (نعم، لو کان من عیاله عرفاً و وهبه مثلًا لینفقه علی نفسه فالظاهر الوجوب) یعنی اگر کسی تحت تکفل او است اگر برای خرج کردن بر او بذل می کند یا اذن می دهد که از مالش استفاده کند قطعاً عیال محسوب می شود اما اگر به او نفقه اش را تملیک می کند مثلا- به زوجه یا پسرش بگوید من نفقه ات را به تو تملیک می کنم و پسر یا زوجه هم با این مال مخارج خودش را تأمین می کند این جا هم عیلولت صادق است یا خیر؟ چون از مال خودش خورده است نه از مال زوج یا پدر و انفاق از مال خودش بر خودش است مرحوم سیدرحمه الله با این تعبیر (فالظاهر الوجوب) می فرماید این جا نیز ظاهراً عیال صادق است.

برخی از محشین حاشیه زده اند که محل اشکال است و انفاق از مال خودش با عیلولت سازگار نیست و این مثل جایی است که زوجه ارثی داشته باشد و از مال خودش ارتزاق کند و برخی هم احتیاط کرده اند.

ص: ۱۶۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۸، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره۱۲۱۴۱، ح۳، ط آل البیت.

البته اگر شک کردیم چون شبهه مفهومیه است مقتضای قاعده عدم وجوب برمعیل است و وجوب بر خود شخص است به مقتضای اطلاق اولیه زیرا که اجمال مخصص منفصل است که دائر بین اقل و اکثر است البته کسی که احتیاط می کند نیز در این جا باید بگوید که یا هر دو فطره بدهند و یا هر کدام که خواست بپردازد، از دیگری استئذان کند و به نیت جامع از طرف خودش یا دیگری بدهد.

نسبت به اصل مسئله حق با مرحوم سیدرحمه الله است به این معنا که ظاهرا باید تفصیل داد بین جایی که معیل مال را به نیت و قصد و غرض انفاق تملیک می کند و به پسر یا زوجه می دهد که آن شخص بر خودش خرج کند که در این صورت عیلولت صادق است و حق با مرحوم سیدرحمه الله است و بین جائی که این تملیک به عنوان نفقه نباشد مثلاً به عنوان هدیه بوده است این جا می توان گفت اگر آن هدیه را در مئونه خرج کند عیال او نخواهد بود زیرا از مال خودش انفاق کرده است بر خلاف صورت اول که نفس تملیک به عنوان انفاق، انفاق است و با فرض وجود تکفل، عیال صادق است و کلام مرحوم سیدرحمه الله ناظر به فرض اول است - یعنی تملیک به عنوان و قصد انفاق بر او است - چون تعبیر ایشان این است (لینفقه علی نفسه فالظاهر الوجوب) البته در اینجا برخی حاشیه زده اند که تملیک شرط انفاق بر خود باشد که این هم لازم نیست بلکه به نیت و یا غرض انفاق کردن بر خودش باشد و آن را انجام دهد نیز کافی است و شرط در ضمن عقد تملیک لازم نیست .

ص: ۱۶۷

(مسأله ۱۶: لو استأجر شخصاً و اشترط فی ضمن العقد أن تکون نفقته علیه لا یبعد وجوب إخراج فطرته نعم، لو اشترط علیه مقدار نفقته فیعطیه دراهم مثلًا ینفق بها علی نفسه لم تجب علیه، و المناط الصدق العرفی فی عدّه من عیاله و عدمه.)

این مسئله هم از تفریعات و تشقیقات همان عیلولت است که مرحوم سیدرحمه الله می فرماید اگر کسی، شخصی را برای کاری اجیر کرد ولی در ضمن عقد اجاره شرط کرد که نفقه اش هم بر مستاجر باشد آیا این جا که نفقه شرط ضمن عقد شد عیال او محسوب می شود و فطره اش هم بر او است یا خیر؟ در اینجا هم تفصیل می دهد و می فرماید باید این فرع به دو شق تقسیم کرد ؛ اول اینکه عنوان نفقه، عنوان مشیر ومعرِّف است و موضوعیت ندارد و مقصود این است که آن مقدار از مخارجش را شرط می کند به او بدهد - به نحو شرط نتیجه یا شرط فعل - یعنی اضافه بر اجرت المسمی شرط کرده است آن مقدار را هم بدهد که اگر این گونه شد دیگر عیال او محسوب نمی شود و مثل این است که اجرت مسمای بیشتری قرار دهند که در ضمن شرط محقق می شود ولذا می فرماید (نعم، لو اشترط علیه مقدار نفقته فیعطیه دراهم مثلًا ینفق بها علی نفسه لم تجب علیه) اما اگر عنوان نفقه موضوعیت داشت و شرط این است که بر او انفاق کند این جا می فرماید (لواستأجر شخصاً و اشترط فی ضمن العقد أن تکون نفقته علیه لا یبعد وجوب إخراج فطرته) یعنی شرط کرده است که بر او انفاق کند و عنوان انفاق بر او بماهو انفاق شرط است و موضوعیت دارد نه معرفیت به دادن مقدار معادل آن از مال به او مثلاً شرط کند مخارجش را این چند مدت که نزد او است بدهد آیا این کافی است یا خیر؟

صحیح آن است که شرط انفاق به نحو موضوعیت نیز دو صورت دارد گاهی خود انفاق شرط می شود مثل حصر عمل دیگری - مثلاـ خیاطت- که این کافی نیست زیرا که قبلاً گفتیم که مجرد انفاق بر دیگری در عیلولت کافی نیست و صدر صحیحه عبد الرحمن این جا هم را در بر می گیرد زیرا که در صدق عیلولت تکفل و تابعیت هم لازم است و اما اگر شرط انفاق یا تکفل و به نحو عیلولت باشد که ایامی که کار می کند مثل بقیه افراد عیالش تحت تکفل او باشد در فرض تحقق شرط، عیلولت محسوب می شود و عیال صدق خواهد کرد و زکات فطره اش بر او می شود البته در صورت انجام شرط اما اگر به شرط وفا نکرد مجرد وجوب آن با شرط در عیلولت کافی نیست .

بنابراین این مسأله به سه صورت تقسیم می شود شق اول آن که شرط نفقه معرف باشد به مقدار دراهم و شق دوم آن که انفاق به نحو موضوعیت شرط می شود ولیکن فقط انفاق بر او نه تکفل او و در این دو شق فطره اش بر خودش است شق سوم این است که شرط می کند انفاق را به نحو عیلولت انجام دهد که در این شق اگر عمل به شرطش کرد اخراج فطره بر عهده معیل است و بعید نیست منظور مرحوم سیدرحمه الله همین شق سوم باشد.

مسئله هفدهم ؛فطره میهمان قهری ، مسئبه هجدهم ؛ موت قبل از غروب عید ۹۲/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله هفدهم ؛فطره میهمان قهری، مسئبه هجدهم ؛ موت قبل از غروب عید

ص: ۱۶۹

(مسأله ۱۷: إذا نزل علیه نازل قهراً علیه و من غیر رضاه و صار ضیفاً عنده مدّه، هل تجب علیه فطرته أم لا؟ إشکال و کذا لو عال شخصاً بالإـکراه و الجبر من غیره نعم، فی مثل العامل الـذی یرسله الظالم لأخذ مال منه فینزل عنده مدّه ظلماً و هو مجبور فی طعامه و شرابه، فالظاهر عدم الوجوب، لعدم صدق العیال و لا الضیف علیه) (۱) .(۱)

مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله متعرض این مطلب می شود که اگر کسی قهراً بدون رضایت بر کسی وارد شد او طیب نفس نداشت و میهمان قهری شد آیا فطره اش بر میزبان واجب است؟ یا کسی دیگری را اجبار کرد که بر کسی در شب عید بر او انفاق کند و ضمن عیال خودش قرار دهد پدری بر پسری وارد شد و او را مجبور کرد که نفقه اش را بدهد آیا بر این قبیل موارد عیلوت صادق است که ایشان سه صورت را ذکر می کند که در دو صورت ذکر شده می فرماید فیه اشکال و یک صورت دیگر هم در ذیل ذکر می کند و می گوید عیال صدق نمی کند و می گوید خارج از بحث است و عیلولت صادق نیست و آن در جایی است که مثلاً حاکم جائر اموالی را ظلماً می گرفته است و یکی را می فرستد تا بر او شب عید وارد شود و از جانب حاکم اموالش را بگیرد و طعام و غذایش را هم از او ظلماً بگیرد، می فرماید این مورد قطعاً عیال او محسوب نمی شود (نعم، فی مثل العامل الـذی یرسله الظالم لأخذ مال منه فینزل عنده مدّه ظلماً و هو مجبور فی طعامه و شرابه، فالظاهر عدم الوجوب، لعدم صدق العیال و لا الضیف علیه) زیرا که مجرد خوردن مال کسی ظلماً در صدق عیلولت کافی نیست برخی از محشین (۲) اشکال کرده اند که در اینجا فرقی با آن دو صورت اولی ندارد زیرا این هم اجبار و اکراه بر نفقه شده است ولی فرق است بین آنها و در اینجا اجبار به نحو غصب اموال است و تحکم بر اوست و او میزبان را تابع خودش کرده است و قاهر

بر او و اموالش شده است نه بر عکس پس علیولت صادق نیست.

ص: ۱۷۰

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۶، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۶، ط.ج.

ولی جایی که کسی تابع و میهمان است ولی با طیب نفس میزبان نبوده است در این صورت آیا فطره اش هم بر میزبان واجب است یا خیر؟ همچنین اگر کسی را وادار کنند که مثلاً بچه ای را ضمن عیال خود کند ممکن است وجوهی برای عدم وجوب ذکر شود.

وجه اول : اینکه در صدق عیلولت تشکیک شود به این صورت که چون طیب نفس نیست همین مقدار کافی است در عدم صدق عیلولت و تکفل و تابع شدن که البته جوابش روشن است به این صورت که تکفل هم مثل انفاق است و فعل خارجی است ممکن است که با طیب نفس نباشد و یا با اکراه باشد بنابراین تشکیک در صدق عیلولت صحیح نیست و قطعا پدری که ضمن عیال پسر قرار گرفته باشد هر چند به اجبار و یا بدون طیب نفس پسر عنوان (عیال) و (أهل) و امثال آن بر او صادق است .

وجه دوم : گفته اند چون در صورت دوم اکراه و اجبار است حدیث (وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ .... مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْه) (۱) (۳) شامل او می شود و اثرش را که وجوب صدقه است رفع می کند این جواب وجه که در مستمسک (۲) آمده است نیز روشن است زیرا که:

اولاً: نقض می شود به اضطرار که آن هم در حدیث رفع آمده است با این که یقیناً کسی که دیگری را به اضطرار عیال خود قرار دهد فطره اش بر او واجب می شود

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۷، ابواب جهاد النفس و ما یناسبه، باب۵۷، شماره۲۰۷۷۱، ح۳، ط آل البیت.
۲- مستمسک العروه الوثقی، السید محسن الطباطبائی الحکیم، ج۹، ص۴۱۱.

ثانیاً: حدیث رفع تنها احکام تحمیلی و عقوبتی را رفع می کند نه مطلق آثار و احکام شرعی مثلًا اگر کسی را با اکراه مستطیع کردند وجوب حج از او ساقط نمی شود

ثالثاً: چنانچه کسی بگوید حدیث رفع هم مانند حدیث رفع قلم مطلق تشریعات است بازهم این در جایی است که ان حکم بر فعل مکلف بما هو فعل اختیاری است بار باشد اما احکامی که بر تحقق نتیجه ای بار می شود چه به فعل اختیاری مکلف باشد چه نباشد مثل ملاقات با نجاست و یا محدث و جنب شدن حالتی است که اثرش وجوب غَسل یا غُسل است حال اگر کسی اکراه شد که جنب شود و یا با نجاست ملاقات کند غسل یا غَسل با حدیث رفع، رفع نمی شود چون غَسل و غُسل برای نجس و جنب است نه برای فعل اجناب و یا تنجیس و ما نحن فیه از این قبیل است که هر جا صفت و حالت عیال بودن و عیلولت بر شخص صدق کرد چه به فعل اختیاری او باشد یا خود بخود حاصل شده باشد وجوب فطره اش بر معیل است و این خارج از حدیث رفع است زیرا حدیث رفع آثار شرعی بار شده بر اختیار را می خواهد در موارد تسعه که اختیار ضعیف بوده و یا از بین رفته رفع کند اما حکمی را که مربوط به اختیار و صدور فعل از مکلف نیست رفع نمی کند پس این وجه هم تمام نیست.

وجه سوم : این وجه را برای توجیه اشکال مرحوم سیدرحمه الله ذکر کرده اند (۱) (۲) و گفته اند که روایات عیلولت برخی از آنها اطلاق ندارد و برخی اگر اطلاق داشته باشد از ما نحن فیه منصرف است مثل (وَ مَا أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ.) (۳) (۷)یا (كُلُ مَنْ ضَمَمْتَ إِلَى عِيَالِك) (۴) اطلاق ندارد زیرا که ظاهرش آن است که خودش او را دعوت یا ضمیمه کند نه اجبار به آن شده باشد و روایات (من تعول) و (عیال) هم ممکن است که اطلاق لفظی داشته باشد ولی گفته شده که منصرف است به جایی که با طیب نفس خودش آنها را اعاله کند نه بدون رضایت .

ص: ۱۷۲

۱- مستمسک العروه الوثقی، السید محسن الطباطبائی الحکیم، ج۹، ص۴۱۱.

۲- موسوعه الامام الخویی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲۴، ص۴۲۰.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۳۰، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره۱۲۱۴۷، ح۹، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۹، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره۱۲۱۴۶، ح۸، ط آل البیت.

این انصراف هم وجهی ندارد مخصوصاً نسبت به عنوان (عیال) که در اکثر روایات آمده بود و این که برخی عناوین دیگر مثل (وَ مَا أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ.) (۱) (۹) اطلاق نداشته باشد مانع اطلاق روایات عیال نیست البته اگر اجمال شود و عرفاً احتمال انصراف و عدم اطلاق باشد باز هم وجوب فطره نفی می شود نه از باب اصل عملی که ایشان گفته است بلکه از باب اطلاق اولیه که وجوب فطره را بر خود مکلف قرار داده بود ولیکن دعوای انصراف را قبول نداریم زیرا که وجهی برای آن نیست ولهذا برخی از بزرگان در اینجا حاشیه زده و گفته اند (۲) احتیاطاً واجب است بر معیل که فطره اش را بدهد و خود مرحوم سیدرحمه الله نیز جزم به مسئله نداشته فرموده فیه اشکال که ظاهر در احتیاط وجوبی است.

(مسأله ۱۸: إذا مات قبل الغروب من لیله الفطر لم یجب فی ترکته شی ء، و إن مات بعده وجب الإخراج من ترکته عنه و عن عیاله، و إن کان علیه دین و ضاقت الترکه قسّمت علیهما بالنسبه).

می فرماید اگر کسی قبل از غروب شب عید فوت کرد روشن است که فطره براو واجب نشده است زیرا که قبلاً گفتیم که زمان وجوب از غروب شب عید فطر است و کسی که قبل از آن فوت کند مبدا وجوب را درک نکرده است و این روشن است و عمده بحث در بعد این فقره است (و إن مات بعده وجب الإخراج من ترکته عنه و عن عیاله، و إن کان علیه دین و ضاقت الترکه قسّمت علیهما بالنسبه) یعنی اگر بعد از وجوب فطره فوت کرد چون مکلف شده است باید از ترکه اش خارج شود و اگر دین دیگری هم داشته باشد و ترکه وافی نبود بالنسبه میان آنها تقسیم می شود این علی القاعده است و آنچه که در اینجا مورد بحث قرار گرفته است آن است که برخی از متاخرین (۳) (۴) اشکال کرده اند و گفته اند وجهی ندارد که وجوب فطره میت از ترکه اش خارج شود زیرا که وجه این حکم دو مبنا است که هر دو در اینجا تمام نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص ۳۳۰، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره۱۲۱۴۷، ح۹، ط آل البیت.
۲- (۱۰) تعالیق مبسوطه علی العروه الوثقی، للفیاض، ج۶، ص۲۸۶.
۳- (۱۱) تعالیق مبسوطه علی العروه الوثقی، للفیاض، ج۶، ص۲۸۸. .
۴- موسوعه الامام الخویی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲۴، ص۴۲۲.

مبنای اول : مبنای کسی که قائل است شغل ذمه در واجبات مالی شرعی حتی مثل کفارات و نذورات نیست که با موت به دیون مبدل می شود و در نتیجه باید از ترکه میت خارج شود که اگر کسی این مبنا را قبول کند وجوب فطره هم در اینجا مبدل به دین می شود که این مبنا را محققین قبول ندارند و تنها در خصوص حج وقتی بر میت مستقر شده باشد از اصل ترکه او خارج می شود که در روایات خاص معتبر آمده است و در آنجا آمده که باید هزینه حج او از ترکه خارج شود و بردیون آن شخص هم مقدم می باشد که دلیل خاص دارد اما در سائر واجبات مالی اگر دین نباشد و بر ذمه مکلف نباشد با موت از او ساقط می شود و از ترکه خارج نمی شود.

مبنای دوم : که به احتمال قوی این مبنا مورد نظر مرحوم سیدرحمه الله و مشهور است آن است که زکات فطره مثل زکات مال ست که بعد از استقرار به ذمه مکلف منتقل می شود و ضمان در آن ایجاد می شود لهذا مثل بقیه دیون می شود و مثل خمس که اگر اداء نشود و مکلف فوت کند از ترکه خارج می شود و اگر به جهت دیون دیگر ترکه وافی نباشد تقسیم می شود.

نسبت به این وجه هم گفته اند که این مبنا در مواردی مثل خمس و زکات که ملکیت و حکم وضعی در آن قرار داده شده است قابل قبول است اما در زکات فطره دلیلی که دلالت کند زکات فطره بر ذمه مکلف است و ذمه او مشغول است نداریم و ظاهر ادله آن فقط تکلیف محض است یعنی امر به دادن صدقه فطره است و یک روایتی که بگوید برای فقرا بر ذمه مکلف یک صاع مملوک آنها است نداریم و آنچه داریم اوامر تکلیفی است و مدلول آنها تکلیف و بیش از یک واجب مالی تکلیفی محض ثابت نمی شود و مثل امر به اطعام ستین مسکین در کفاره است که نگفته است آن طعام بر ذمه مکلف برای فقراء است بعد هم شاهدی آورده اند که در برخی از روایات گفته است اگر تا قبل از ظهر فطره را انجام دادی زکات فطره را دادی و فطره محسوب می شود و اگر بعد از ظهر بدهی صدقه مستحب است در صورتی که اگر شغل ذمه باشد ساقط نمی شود و این نشان می دهد که تکلیف محض است که تا قبل از ظهر وجوبی است و بعد از ظهر استحبابی می شود.

ص: ۱۷۴

همچنین به عنوان شاهد دیگر گفته اند که مشهور بحث کرده اند که اگر قبل از زوال فطره را نداد بعد از ظهر نیت ادا کند یا قضا که اگر حکم وضعی و شغل ذمه باشد ادا و قضا ندارد پس این بحث هم کاشف از این است که وجوب زکات فطره حکم تکلیفی محض است و حکم وضعی ندارد بنابراین دلیلی بر بیش از حکم تکلیفی محض نداریم و نمی توان آن را از ترکه خارج کرد چون دین نیست و مانند واجبات تکلیفی مالی دیگر می شود.

این مطلب فوق قابل مناقشه است هم ذیلش و هم صدرسش که بحث آینده است.

ادامه بحث از ذیل مسئله هیجدهم؛ وجوه، ادله و روایات ۹۲/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه بحث از ذیل مسئله هیجدهم ؛ وجوه، ادله و روایات

بحث در مسئله ۱۸ بود که فرمود اگر مکلف بعد از وجوب زکات فطره و قبل از ادا فوت کند این زکات به عنوان دین بر ذمه اش خواهد بود و از ترکه وی خارج خواهد شد؛ عرض کردیم مشهور این است که زکات فطره مانند زکات مال دارای حکم وضعی است و تنها حکم تکلیفی نیست؛ در زکات مال، مال خارجی متعلق حق فقراست در این جا زکات فطره بر ذمه مکلف است و متعلق حق فقراست.

عرض شد برخی بزرگان در این جا تشکیک کرده اند که ما در زکات مال دلیلی نداریم که دلالت کند بر حکم وضعی و شغل ذمه و آنچه هست أمر به أداء است که تکلیف محض است و استشهاد کرده اند به برخی از روایات که فرموده بود اگر قبل از زوال ادا کند هی فطرةٌ و اگر بعد از زوال ادا کند هی صدقةٌ و این مستحب است پس شغل ذمه ای در کار نیست همچنین در نیت ادا و قضا هم بحث کرده اند که مناسب با تکلیف محض است نه حکم وضعی.

ص: ۱۷۵

اینکه اگر قبل از زوال ادا کرد فطره است و اگر بعد از زوال ادا کرد صدقه مستحبه است در هیچ یک از روایات به این شکل بیان نشده است که بعد از ظهر صدقه مستحبه است بلکه ظاهر روایت این است که بعد از ظهر هم بایست ادا کند ولی عنوان فطره بر آن صادق نیست و تنها صدقه است که شاید به این دلیل باشد که به عنوان فطره در روایات آثاری بار شده است از قبیل این که فداء است و مانع از فوت است و کلمه صدقه، ظهور در مستحبه بالخصوص ندارد بلکه در آیه زکات عنوان صدقه آمده است که واجبه است پس روایات مذکور هیچگونه دلالتی بر نفی حکم وضعی ندارد بلکه اگر از آنها وجوب پرداخت بعد از ظهر هم استظهار بشود - که می شود - مناسبت دارد با حکم وضعی و شغل ذمه و اما اینکه بحث شده است که در بعد از ظهر هم نیت ادا یا قضا است این هم ربطی به عدم اشتغال ذمه ندارد چون ممکن است شغل ذمه باشد ولی با این شغل ذمه یک حکم تکلیفی ادائی هم موجود باشد که باید قبل از زوال پرداخت شود و اگر پرداخت نشد بلحاظ فوت آن تکلیف در قبل از ظهر، باید نسبت به اداء بعد از ظهر نیت قضا کند بنابراین این ذیل که به آن استشهاد کرده اند تمام نیست.

اما اصل مطلب که فرمودند، دلیلی در روایات نداریم که فطره مال ذمی بر مکلف است که به فقرا تعلق دارد و ظهور در ملکیت فقط در زکات مال بود و اما در زکات فطره آنچه داریم تنها امر به ادا بود که از این، فقط حکم تکلیفی فهمیده می شود و لذا دلیلی بر شغل ذمه نداریم و اصل عملی عدم شغل ذمه است؛ این استدلال هم قابل نقد است زیرا که با تامل در ادله وجوب زکات فطره انسان به یقین می رسد که فطره هم مثل زکات مال حکم وضعی دارد و متعلق حق فقرا است همانگونه که مشهور استظهار کرده اند و این مطلب را می توان به دو وجه بیان کرد یک وجه استظهار وحدت جعل در دو زکات است - یعنی زکات مال و فطره - و این که این دو زکات به یک نحو جعل شده اند و مجعول آن ها یک سنخ است یعنی در هر دو حکم وضعی و ملکیت یا حقی برای فقراء قرار داده شده است و وجه دیگر استفاده حکم وضعی از لسان روایات است که ذیلاً به شرح و توضیح دو وجه می پردازیم :

وجه اول: که وحدت مجعول در دو زکات است، هم مستفاد از سیره متشرعه و ظاهر فتاوا می باشد و هم از لسان آیات و روایات و عمومات اولیه زکات - که این دو زکات را تشریع کرده - می توان آن را استفاده کرد زیرا که آیات زکات امر به زکات را به صورت مطلق بیان کرده است که شامل هر دو زکات می شود و این وحدت تشریع دلیل بر وحدت سنخیت مجعول در هر دو زکات است مضافا بر اینکه در روایات مفسر این آیات به همین مطلب تصریح می شود مثلًا در صحیحه هشام بن حکم که قبلاً هم ذکر شده آمده است. (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: نَزَلَتِ الزَّكَاةُ وَ لَيْسَ لِلنَّاسِ أَمْوَالٌ وَ إِنَّمَا كَانَتِ الْفِطْرَه) (۱) (۱)می فرماید وقتی آیه زکات نازل شد مردم مالی نداشتند فقط فطره را داشتند یعنی مصداقش منحصر در آن بوده است چون که مردم مال نداشته اند و معنایش این است که مجعول در هر دو یکی بوده است و فقط مصداق در نزد مردم و همچنین محل ابتلایشان تنها زکات فطره اش بوده است و در معتبره ابن المبارک آمده است.

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ أَ هِيَ مِمَّا قَالَ اللَّهُ أَقِيمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّكاهَ فَقَالَ نَعَمْ الْحَدِيثَ) (۲) راوی در ذهنش سؤال از این بود که آیا صدقه فطره همان زکاتی است که در آیه زکات مال آمده است و آیا صدقه فطره مصداق همان است که یکی از ارکان دین بوده و حق و ملک فقراء است حضرت علیه السلام فرمودند بله، و این را تاکید کرده است بنابراین هر دو یک نوع زکات مجعول است و در روایتی دیگر آمده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۱۷، ابواب زکاه الفطره، باب۱، شماره ۱۲۱۱۰، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۱۹، ابواب زکاه الفطره، باب۱، شماره۱۲۱۱۸، ح۹، ط آل البیت.

(مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ أَ وَاجِبَهٌ هِيَ بِمَنْزِلَهِ الزَّكَاهِ فَقَالَ هِيَ مِمَّا قَالَ اللَّهُ أَقِيمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّكَاهَ هِيَ وَاجِبَهٌ) (۱) در این روایت تاکید شده است که فطره به منزله زکات مال است و امام علیه السلام می فرماید مصداق مندرج در آیه «آتُوا الزَّكَاهَ» است که راجع به زکات مال است و مشمول همان آیه است بنابراین از مجموع این نکات، وحدت مجعول در هر دو زکات و این که هر دو حق و ملک جهت فقراء است استفاده می شود .

وجه دوم: استظهار حق و شغل ذمه از برخی روایات فطره است که می توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد .

دسته اول: روایات عزل و ضمان بعد از عزل برای ارباب و اصحاب زکات است .

روایت اول: معتبره سلیمان بن حفص (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصٍ الْمَرْوَزِي قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُول إِنْ لَمْ تَجِدْ مَنْ تَضَعُ الْفِطْرَهَ فِيهِ فَاعْزِلْهَا تِلْك السَّاعَهَ قَبْلَ الصَّلَاهِ الْحَدِيثَ) (۲) .(۴)

روایت دوم: صحیحه زراره (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَه بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي رَجُلٍ أَخْرَجَ فِطْرَتَهُ فَعَزَلَهَا حَتَّى يَجِدَ لَهَا أَهْلًا فَقَالَ إِذَا أَخْرَجَهَا مِنْ ضَمَانِهِ فَقَدْ بَرِئَ وَ إِلَّا فَهُوَ ضَامِنٌ لَهَا حَتَّى يُؤَدِّيَهَا إِلَى أَرْبَابِهَا) (۳) (۵)عرف از ظاهر امر به عزل و این که اینها اهل و صاحب دارد و اینکه اگر عمداً تلف شود و یا ندهد ضامن است - که در این روایات آمده است - می فهمد که زکات فطره حق جهت فقراء است مانند زکات مال، زیرا که ظاهر عزل این است که حقی به نحو مشاع در مالی و یا بر ذمه است که باید جدا شود و در تکلیف محض عبارت عزل نمی آید همچنین تعبیر به (لَهَا أَهْلًا) این است که فطره، مالك و اهل و صاحب دارد که با حکم تکلیفی محض مناسبت ندارد و در تکلیف مالی هم در طول تملیک و اداء است که فقیر مالك شده و صاحب می شود نه قبل از آن پس تعبیر به اهل و ارباب مقتضی این است که در فطره یک حکم وضعی است و همچنین ضمان که در صحیحه زراره آمده است مناسبت دارد با حکم وضعی.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۲۰، ابواب زکاه الفطره، باب۱، شماره۱۲۱۱۹، ح۱۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۵۶، ابواب زکاه الفطره، باب۱۳، شماره۱۲۲۲۴، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۵۶، ابواب زکاه الفطره، باب۱۳، شماره۱۲۲۲۵، ح۲، ط آل البیت.

البته ممکن است کسی این را حمل کند بر اینکه این ضمان بعد از تعیین فطره و عزل آن است نه قبل از آن و قبل از عزل، تکلیف محض است که این مطلب گر چه ثبوتا معقول است ولی خلاف ظاهر و مرتکز عقلائی است که حکم تکلیفی اداء به فقیر قبل از اداء به او، ملک وی و یا جهت فقراء بشود بلکه فهم عرفی و معنای این عناوین آن است که فطره از اصل حق آنها بوده است واین فهم عرفی از این روایات است .

دسته دوم: روایاتی است که خود فطره را بر مکلف قرار داده است و گفته است (علیه) و فطره مانند صدقه اسم مال است مثلاً گفته است (علیه صدقه الفطره) و کلمه (علی) اگر به تکلیف یا فعل اضافه شود می توان گفت به معنای وجوب است ولی اگر به مال اضافه شد معنایش این است که آن مال بر ذمه مکلف است بنابراین در خیلی از روایات این تعبیر آمده است که ظاهر در ثبوت حکم وضعی می باشد نه حکم تکلیفی محض .

دسته سوم : روایاتی است که فرموده است فطره للامام است که این تعبیر (للامام) تناسب با حکم تکلیفی محض ندارد بلکه مانند زکات مال و خمس و انفال در آن ظهور دارد که از اموال عامه است که در اختیار و ولایت امام علیه السلام است و این که فطره هم مانند زکات مال از اموال و متملکات عامه است که باید به امام علیه السلام داده شود مگر خود امام علیه السلام اجازه آن را به مالکین بدهد که خودشان به فقراء بدهند چنانچه این اذن در زکات داده شده است حاصل این که این لسان هم تناسب با حکم تکلیفی محض مانند کفارات ندارد.

روایت اول: معتبره علی ابن راشـد است (وَ عَنْ أَبِی الْعَبَّاسِ الْکوفِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَـی عَنْ أَبِی عَلِیِّ بْنِ رَاشِـدٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِطْرَهِ لِمَنْ هِیَ قَالَ لِلْإِمَامِ قَالَ قُلْتُ: لَهُ فَأُخْبِرُ أَصْحَابِی قَالَ نَعَمْ مَنْ أَرَدْتَ أَنْ تُطَهِّرَهُ مِنْهُمْ وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ تُعْطِیَ وَ تَحْمِلَ ثَمَنَ ذَلِکَ وَرِقاً) (۱) در صـدرش تصـریح شـده است که فطره للامام است و مالک یا ولیش امام است و اینکه در ذیل می فرمایـد(قَالَ نَعَمْ مَنْ أَرَدْتَ أَنْ تُطَهِّرَهُ مِنْهُمْ) هم شاهـد است بر این که فطره هم مثل زکات مال است بلکه خود زکات واجب که مطهّر است و همانگونه که در آیه (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهِمْ بِها... توبه ۱۰۳) آمده است که دادن زکات مال به امام مطهر است، دادن زکات فطره به صاحب و ولیّش نیز مطهّر است این هم دال بر وحدت مجعول در هر دو زکات است .

روایت دوم)وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ جَمِیعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَیُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ علیه السلام أَنَّ قَوْماً یَسْأَلُونِّی عَنِ الْفِطْرَهِ وَ یَسْأَلُونِّی أَنْ یَحْمِلُوا قِیمَتَهَا إِلَیْکَ وَ قَدْ بَعَثْتُ إِلَیْکَ هَذَا الرَّجُلَ عَامَ أَوَّلَ وَ سَأَلَنِی أَنْ أَسْأَلَکَ فَأُنْسِیتُ ذَلِکَ وَ قَدْ بَعَثْتُ إِلَیْکَ الْعَامَ عَنْ کُلِّ رَأْسٍ مِنْ عِیَالِهِ بِدِرْهَمٍ عَلَی قِیمَهِ تِسْعَهِ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ فَرَأْیُکَ جَعَلَنِیَ اللَّهُ فِدَاکَ فِی ذَلِکَ فَکَتَبَ علیه السلام الْفِطْرَهُ قَدْ کَثُرَ السُّؤَالُ عَنْهَا وَ أَنَا أَکْرَهُ کُلَّ مَا أَدَّی إِلَی الشُّهْرَهِ فَاقْطَعُوا ذِکْرَ ذَلِکَ وَ اقْبِضْ مِمَّنْ دَفَعَ لَهَا وَ أَمْسِکْ عَمَّنْ لَمْ یَدْفَعْ) (۲) این هم دال بر آن است که فطره هم ماننـد زکـات مال از بیت المال بوده و راجع به امام علیه السلام است البته امام علیه السلام در محذور بوده است که در باب زکات مال هم عین همین محذور وجود داشته است و نمی خواسته که حکام جور بفهمنـد زیرا از اختیارات حاکم اسلامی است فلـذا می فرمایـد (فَکَتَبَ علیه السلام الْفِطْرَهُ قَدْ کَثُرَ السُّؤَالُ عَنْهَا وَ أَنَا أَکْرَهُ کُلَّ مَا أَدَّی إِلَی الشُّهْرَهِ فَاقْطَعُوا ذِکْرَ ذَلِکَ وَ اقْبِضْ مِمَّنْ دَفَعَ لَهَا وَ أَمْسِکْ عَمَّنْ لَمْ یَدْفَعْ)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۴۶، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۱، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۴۶، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۲، ح۳، ط آل البیت.

روایت سوم:)مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ بْنِ بَزِیعٍ قَالَ: بَعَثْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَاعلیه السلام بِدَرَاهِمَ لِی وَ لِغَیْرِی وَ کَتَبْتُ إِلَیْهِ أُخْبِرُهُ أَنَّهَا مِنْ فِطْرَهِ الْعِیَالِ فَکَتَب بِخَطِّهِ قَبَضْتُ) (۱) (۸)از این روایت هم معلوم می شود که ولیّ اصلی خود امام علیه السلام است و فطره را هم مثل زکات مال اخذ می کرده است پس از این لسان هم همان حق وضعی که امام علیه السلام متولی آن است مثل زکات اموال استفاده می شود از مجموع این سه لسان که ذکر شد انسان اطمینان پیدا می کند که زکات فطره هم مانند زکات مال از اموال عمومی است و راجع به امام علیه السلام است و حق وضعی در آن است و وجوب تکلیفی محض مثل کفارات نیست لذا فهم مشهور و مرحوم سیدرحمه الله درست است و شاید اصلاً مخالفی هم نباشد و فقط برخی از متاخرین در آن تشکیک کرده اند.

مسئله نوزدهم؛ زکات فطره زوجه مطلقه در طلاق رجعی؛ مسئله بیستم ۹۲/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله نوزدهم ؛ زکات فطره زوجه مطلقه در طلاق رجعی ؛ مسئله بیستم

(مسأله ۱۹: المطلّقه رجعیّاً فطرتها علی زوجها دون البائن إلّا إذا کانت حاملًا ینفق علیها) (۲) (۱)

می فرماید زوجه ای که مطلقه است چناچه طلاق رجعی باشد زکات فطره آن زن بر زوجش است چون در این طلاق هنوز زوجیت و وجوب نفقه باقی است تا زمانی که عده منقضی شود فلذا به محض طلاق دادن از عیلولت بیرون نمی رود برخلاف طلاق بائن که از عیلولت خارج می شود و فطره اش بر زوج نیست مگر اینکه حامل باشد که بلحاظ حملش واجب النفقه است که اگر انفاق کرد عیلولت صادق است .

ص: ۱۸۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۴۵، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره ۱۲۱۹۰، ح۱، ط آل البیت.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۷، ط.ج.

این تفصیل بین دو نوع طلاق بنابر فتوای مشهور قدما - که میزان در وجوب زکات فطره مثل زوجه و عبد را وجوب انفاق قرار داده بودند - درست است ولی طبق نظر مرحوم سیدرحمه الله که میزان را وجوب نفقه قرار ندادند بلکه معیار و میزان را عیلولت بالفعل قرار داده اند، گفته شده است که این تفصیل مورد ندارد زیرا اگر مطلقه رجعیه هم باشد در صورت عدم عیلولت بالفعل، فطره اش بر زوج نیست و اگر تحت عیلولت و انفاق او باشد حتی اگر بائنه باشد فطره اش بر او واجب است پس فرقی بین مطلقه رجعیه و بائنه طبق مبنای مرحوم سیدرحمه الله نیست و این تفصیل که در این مسأله آمده است طبق مبنای مشهور درست است.

این اشکال موجهی است ولی ممکن است منظور مرحوم سیدرحمه الله از بیان این مسئله این مطلب باشد که در طلاق رجعی چون که معمولاً آثار زوجیت باقی است و اگر زوج آن آثار را تغییر ندهد و بار کند خود بخود عیلولت باقی است اما در

طلاق بائن این احکام موجود نیست و خود بخود از تحت تکفل زوج بیرون می رود و نسبت به وی اجنبیه می شود مگر تکفلی در کار باشد - مثل حمل - و زوج هم بر او انفاق کند و الا عیلولت مرتفع می شود.

(مسأله ۲۰: إذا کان غائباً عن عیاله أو کانوا غائبین عنه و شکّ فی حیاتهم فالظاهر وجوب فطرتهم مع إحراز العیلوله علی فرض الحیاه) (۱) می فرماید : اگر معیل غائب بود و یا عیالش غائب شد و در حیات وی شک کرد که آیا باقی است یا فوت کرده است در این جا آیا مقتضای اصل چیست؟ و آیا واجب است زکات فطره آن شخص را بدهد یا خیر؟ که می فرماید (فالظاهر وجوب فطرتهم مع إحراز العیلوله علی فرض الحیاه) که اگر شک در حیات دارد واجب است زکات او را هم بدهد و ناظر به حکم به استصحاب بقا حیات است و عیلولت هم علی فرض الحیاه محرز است ولذا با این استصحاب بقاء حیات وجوب فطره را ثابت می کند .

ص: ۱۸۲

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۷، ط.ج.

اشکال: در این استصحاب اشکال شده است که این استصحاب بقای حیات حتی با یقین به این که علی تقدیر حیات از عیلولت خارج نشده است برای اثبات وجوب فطره بر معیل حجت نیست زیرا که اصل مثبت است چون که مجرایش حیات آن شخص است و با این استصحاب می گوییم زنده است که لازمه عقلی یا عادی بقا حیات او این است که پس عیلولتش هم باقی است ولوازم عقلی با استصحاب ثابت نمی شود و این که علی تقدیر حیات می دانیم عیلولت او باقی است فائده ای ندارد زیرا که حیات او با علم و یقین ثابت نمی شود تا علم به عیلولت او حاصل شود بلکه با استصحاب حیاتش را تعبداً ثابت کرده ایم و علم علی تقدیر یعنی علم به ملازمه که در همه موارد اصل مثبت این علم موجود است ولی مفید نیست زیرا که ترتب آن لازم بر ملزوم – که مستصحب ما است – عقلی است و شرعی نیست و اثر شرعی بر لازم بار است که با استصحاب ملزوم ثابت نمی شود و اصل مثبت است و ما در همه مواردِ لوازم عقلی و عادی علم داریم که اگر آن ملزوم بود لازم هم ثابت است. بله، اگر حکم شرعی وجوب فطره بر خود مستصحب بار بود که حیات است نه بر عیلولت او استصحاب کافی و مفید بود ولی باید این جا عیلولت آن شخص حی هم ثابت شود که با این استصحاب ثابت نمی شود و اصل مثبت است.

پاسخ اشکال: در مقام جواب این اشکال باید دید موضوع حکم شرعی وجوب فطره عیال بر معیل چیست و در دلیل آن چگونه اخذ شده است ؟ زیرا بدون شک هم عیلولت لازم است و هم حیات، تا وجوب فطره ثابت شود و کیفیت اخذ این دو خصوصیت هم حیات و عیلولت فرق می کند و در این جا سه تصویر وجود دارد.

تصویر اول : اینکه این جا را مثل موضوعات مرکبه قرار دهد که هر که این دو صفت را به نحو ترکیب داشته باشد، وجوب فطره اش بر معیل ثابت است و ترکیب یعنی دو جزء مقید به یکدیگر نباشند بلکه ذات آن دو در یک زمان موضوع باشد همانگونه که در باب ملاقات با نجس می گوییم که در سرایت دو چیز اخذ شده است یکی نجس بودن ملاقی و دیگری ملاقات در زمان نجاست حاصل شده باشد که در موضوعات مرکبه بحثی است که اگر ذات آن دو جز در یک زمان میزان باشد استصحاب جاری است اما اگر تقید احد الجزیین به دیگری هم در موضوع حکم شرعی اخذ شده باشد یعنی نجاسه الملاقی بماهو ملاقی باید ثابت شود در این صورت می گویند استصحاب نجاست جاری نیست چون لازمه عقلیش این است که ملاقی بما هو ملاقی نجس است و این تقیّد با استصحاب بار نمی شود چون که لازم عقلی است در این جا هم همین گونه است که ما این دو جز را اگر به ذات شخص عیال اضافه کنیم که آن شخص در شب عید فطرحی و موجود در خارج باشد و عیال هم باشد حیات و عیلولت را دو جز به نحو ترکیب بگیریم نه به نحو تقیید و تقید احدهما به دیگری اخذ نشده باشد استصحاب حیات جاری می شود و یک جزء بالوجدان - عیلولت علی تقدیر حیات - و یک جزء بالتعبد ثابت می شود بلکه اگر در عیلولت شک باشد نه در حیات بازهم استصحاب در آن جاری می شود.

طبق این بیان فوق اشکال اصل مثبت رفع می شود چون اثر بر مجموع ذات این دو جز به نحو ترکیب بار شده است که عیال در شب عید حیات داشته باشد و علی تقدیر حیات، عیلولت هم محرز باشد که البته استفاده چنین ترکیبی از ادله عیلولت بعید است زیرا که عیلولت فعلی که در طول حیات است اخذ شده است نه عیلولت علی تقدیر الحیاه.

تصویر دوم : تقیید است که گفته شود عیلولت برای حی است نه ذات عیال یعنی در طول حیات عیلولت شکل می گیرد و جزء الموضوع است پس در موضوع مرکب تقیید اخذ شده است یا به عبارت دیگر این دو وصف، وصف طولی هستند که در طول حیات عیلولت هست یا نیست؛ اگر عیلولت اضافه به حی شد نه ذات شخص استصحاب حیات اصل مثبت است و با اثبات حیات با استصحاب عیلولت ثابت نمی شود و موضوع وجوب فطره، عیلولت حیّ در لیله الفطر است که باید ثابت شود و با استصحاب حیات تا شب عید فطر جزء دوم ثابت نمی شود.

بنابراین اگر تصویر دوم از روایات استفاده شود که موضوع مرکب است از حیات در شب عید و عیال بودن آن حی در شب عید با استصحاب حیات این موضوع مرکب ثابت نمی شود ممکن است گفته شود استصحاب بقاء الحی العیال را می کنیم زیرا که سابقاً الحی العیال موجود بوده است حال با استصحاب می گوییم آن موضوع مقید هنوز موجود است و موضوع وجوب فطره ثابت می شود.

پاسخ این است که این استصحاب مفاد کان تامه در مقید است که ثبات مفاد کان ناقصه و عیال بودن کسی که در شب عید حی است را نمی کند و فرض در این تصویر آن است که موضوع مرکب است از دو جزء

ص: ۱۸۵

۱) کسی که در شب عید زنده است و

۲) آن زنـده عیال است و این دو جزء به نحو ترکیب بایـد اثبات شود و استصـحاب بقای الحی العیال بنحو مفاد کان تامه لازمه عقلیش ثبوت این دو جزء مرکب است که آن هم اصل مثبت است .

تصـویر سـوم : که احتمـال می دهیم این مقصـود مرحوم سـیدرحمه الله باشـد آن است که کسـی از روایـات عیلولت و وجوب صدقه فطره بر عیال این گونه اسـتفاده کند تجب علی من تعول که موضوع به نحو مفاد کان تامه باشد نه کان ناقصه یعنی (من وجـد له عیال لیله العید وجب فطرته علیه) که ظاهر روایات من تعول شاید همین باشد که مفاد کان تامه است یعنی بقای انسان زنـده ای کـه عیـال او اسـت در شب عیـد فطر موضـوع وجـوب است حـال وقـتی شـک کردیم که این عیـال زنـده است یـا نه استصـحاب بقای عیال می شود یعنی وجود عیال که موضوع است استصحاب می شود و استصحاب را در مفاد کان تامه جاری می کنیـم در این صـورت بقـاء العیـال یـا العیـال الحی را ثـابت می کنیم و در نـتیجه وجـوب فطره را اثبـات می کنیم و ارکـان استصـحاب هم در این صورت تمام است بنابراین اگر از ادله وجوب فطره عیال بر معیل این تصویر اسـتفاده شد استصـحاب در مفـاد کان تامه جاری می شود چه شک در بقای حیات عیال باشـد و چه شک در بقای عیلولت او یا با علم به حیات و چه شـک در هر دو باشـد زیرا که مفاد کان در هر سه شق مشـکوک شده و حالت سابقه دارد که استصـحاب می شود و موضوع وجوب فطره ثابت می شود.

لیکن فرق تصویر سوم بـا اول این است که اگر حالت سابقه این شـخص عیلولت نبود ولی می دانیم چنانچه حی باشـد در حال حاضـر – شب عید – عیال شده است و شک در حیاتش باشد طبق تصویر اول استصـحاب حیات جاری است چون که موضوع دو جز داشت یکی عیـال بودن علی تقـدیر حیـات و یکی حی بودن که طبق تصویر اول جزء اول بالوجـدان محرز است و جزء دوم را هم استصحاب تعبداً ثابت می کند و طبق تصویر دوم استصحاب جاری نیست و اصل مثبت است و طبق تصویر سوم هم استصحاب جاری نیست زیرا که مفاد کان تامه حالت سابقه ندارد فلذا استصحاب مفاد کان تامه در این فرض تمام نیست.

پس اگر کسـی تصویراول را اسـتظهار کرد در اینجا هم استصـحاب جاری است و اگر تصویر دوم را استظهار کرد در شک در حیـات مطلقـا استصـحاب جـاری نیست و اگر تصویر سوم را اسـتفاده کردیم جـایی که شـک در بقـای حیـات بـا حالت سابقه عیلولت باشد حتی اگر احتمال بدهیم عیلولت علی تقدیر حیات رفع شده باشد استصـحاب در مفاد کان تامه جاری خواهد بود لهذا این که مرحوم سـیدرحمه الله قید کرده است که بایستی علم به عیلولت علی تقدیر حیات داشـته باشیم لازم نیست بلکه در صورت عدم وجود عیلولت در حالت سابقه مفید نیست مگر بنا بر تصویر اول .

فصل ؛ بحث در جنس زکات فطره ۹۲/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فصل ؛ بحث در جنس زکات فطره

ص: ۱۸۷

(فصلٌ : فی جنسـها و قدرها (۱) (۱)و الضابـط فی الجنس القوت الغـالب لغالب الناس و هو الحنطه و الشـعیر و التمر و الزبیب و الأرز و الأقط و اللبن و الـذره و غیرها و الأحوط الاقتصار علی الأربعه الأولی و إن کان الأقوی ما ذکرنا) در بحث جنس زکات فطره که طعام است بحث شـده است که اگر زکات فطره از اجناس داده شود آیا باید از طعام خاصـی داده شود یا با هر طعامی می توان پرداخت کرد؟ کلمـات فقها مختلف است برخی گفته انـد فقط از این چهار عنوان بایـد داده شود (الحنطه و الشـعیر و التمر و الزبیب) برخی هم اضافه کرده انـد شـیر، پنیر و برنـج را (الأرز و الأقط و اللبن) برخی گفته انـد هر چه قوت غالب مردم است، بدهـد مجزی است. مرحوم سـیدرحمه الله همین فتوا را داده است بعـد مثـال می زنـد اول آن چهارتـا را بیـان می کنـد و سپس چهار جنس دیگر را بر آن اضافه می کند و بعد هم احتیاط استحبابی می کند که از چهار تای اول داده شود (و الأحوط الاقتصـار علی الأـربعه الأـولی و إن کان الأقوی ما ذکرنا) و همین مشـهور است بلکه فتوای اکثر است کلمات برخی از فقها هم اشـعار به آن دارد که همه قائل به آن می باشـند مثلا مرحوم محقق رحمه الله در معتبر می فرمایـد (والضابط إخراج ما کان قوتا غالبا کالحنطه، و الشعیر، و التمر، و الزبیب، و الأرز، و الأقط، و اللبن، و هو مذهب علمائنا) (۲)

ص: ۱۸۸

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۸.

و از علامه در منتهی بالاتر نقل شـده است در مجمع الفائـده می فرماید (اما الجنس فهو ما كان قوتا غالبا كالحنطه، و الشـعير، و التمر، و الزبيب، و الأرز، و الأقط، و اللبن، قال فی المنتهی: ذهب إليه علمائنا اجمع) (۱) (۲) (۳) ولی منسوب به صدوقین رحمه الله و ابن عقیل، اختصاص به چهار جنس است و سید مرتضـی رحمه الله این را هم اضافه می کند و شیخ مفیدرحمه الله برخی را اضـافه می کنـد و منشأ این اختلاف روایات موجود در مسأله است که اجناس را مختلف بیان کرده است و روایات وارد در این باب دو دسته اند در یک دسته عنوان عام آمده است و در دسته دوم عناوین خاصه ذکر شده است.

دسـته اول : روایات متعـددی است که به عنوان قوت بلـد یا ما یتغذی به یاقوت غالب آمده است مثل صـحیحه زراه و صـحیحه ابن مسـکان که دو روایات است ولی با یک لفظ و شایـد در یک جلسه بیان شـده باشد و صاحب وسائل آنها را به عنوان یک روایت از دو راوی آورده است ولیکن در تهذیب دو روایت مستقل است.

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ زُرَارَةَ وَ ابْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه عليه السـلام قَالَ: الْفِطْرَةُ عَلَى كُلِّ قَوْمٍ مِمَّا يَغْذُونَ عِيَالَهُمْ لَبَنٍ أَوْ زَبِيبٍ أَوْ غَيْرِهِ.) (۳) (۵)در این روایت عنوان عـام ما یتغـذی به آمـده است و لبن و زبیب را به عنوان مثال ذکر می کنـد و می فرماید هر چه غیر از آن باشد به شـرط این که از مِمَّا يَغْذُون عِيَالَهُمْ باشد و همچنین در مرسله یونس عنوان کلی و عام آمده است :(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه عليه السـلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ هَلْ عَلَى أَهْلِ الْبَوَادِی الْفِطْرَةُ قَالَ فَقَالَ الْفِطْرَةُ عَلَى كُلِّ مَنِ اقْتَاتَ قُوتاً فَعَلَيْهِ أَنْ يُؤَدِّیَ مِن ذَلِكَ الْقُوت) (۴) ظـاهر این روایت لزوم پرداخت از همان جنسـی که قوت شخص بوده است می باشـد لیکن بعید نیست مراد همان غذای متعارف و غالب باشد چون جواب مذکور در مقابل سوال سائل است وسائـل سؤال از اهـل بـادیه کرده است یعنی فرض کرده است که شخصـی در بـادیه است که معمولاً ـ اجنـاس متعـدد در اختیـارش نیست و امـام علیه السلام می فرمایـد (فَقَـالَ الْفِطْرَةُ عَلَى كُلِّ مَنِ اقْتَاتَ قُوتاً فَعَلَيْهِ أَنْ يُؤَدِّیَ مِنْ ذَلِكَ الْقُوتِ) یعنی مفهومش این است که از همـان قوت رائج آنجـا داده شود که همـان قوت غالب و یا متعارف همان بلـد و محل است البته این روایات مرسله یونس است و همچنین در مکاتبه همدانی عنوان عام آمده است.

ص: ۱۸۹

۱- مجمع الفائده، المحقق المقد الأردبیلی، ج۴، ص۲۴۶.

۲- البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، العلامه الحلی، ج۱، ص۲۹۰.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۳، ابواب زکاه الفطره، باب۸، شماره۱۲۱۸۵، ح۱، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۴، ابواب زکاه الفطره، باب۸، شماره۱۲۱۸۸، ح۴، ط آل البیت.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَاتِمٍ الْقَزْوِينِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمَذَانِي اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِي الْفِطْرَهِ فَكَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ صَاحِبِ الْعَسْكَرعليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِكَ فَكَتَبَ أَنَّ الْفِطْرَهَ صَاعٌ مِنْ قُوتِ بَلَدِكَ عَلَى أَهْلِ مَكَّهَ وَ الْيَمَنِ- وَ الطَّائِفِ وَ أَطْرَافِ الشَّامِ وَ الْيَمَامَهِ وَ الْبَحْرَيْنِ- وَ الْعِرَاقَيْنِ وَ فَارِسَ وَ الْأَهْوَازِ وَ كِرْمَانَ تَمْرٌ وَ عَلَى أَهْلِ أَوْسَاطِ الشَّامِ زَبِيبٌ وَ عَلَى أَهْلِ الْجَزِيرَهِ وَ الْمَوْصِلِ وَ الْجِبَالِ كُلِّهَا بُرٌ أَوْ شَعِيرٌ وَ عَلَى أَهْلِ طَبَرِسْتَانَ الْأَرُزُّ وَ عَلَى أَهْلِ خُرَاسَانَ الْبُرُّ إِلَّا أَهْلَ مَرْوَ وَ الرَّيِّ فَعَلَيْهِمُ الزَّبِيبُ وَ عَلَى أَهْلِ مِصْرَ الْبُرُّ وَ مَنْ سِوَى ذَلِكَ فَعَلَيْهِمْ مَا غَلَبَ قُوتَهُمْ وَ مَنْ سَكَنَ الْبَوَادِيَ مِنَ الْأَعْرَابِ- فَعَلَيْهِمُ الْأَقِطُ وَ الْفِطْرَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ الْحَدِيثَ) (1) (٧).

از نظر سند افرادی در سند روایت وجود دارد که توثیق نشده اند ولی مفادش این است که فطره باید قوت بلد باشد که همان طعام غالب منظور است چون در ذیل فرموده است (مَا غَلَبَ قُوتَهُمْ) و این ذیل قرینه بر آن است که ذکر عناوین تفصیلی در صدر نسبت به هر جا که ذکر شده است از باب بیان قوت غالب است و در روایتی عنوان أوسع از همه آمده است که مکاتبه ابی بکر رازی است :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مَعْرُوفٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيِّ فِي زَكَاهِ الْفِطْرَهِ وَ سَأَلْنَاهُ أَنْ يَكْتُبَ فِي ذَلِكَ إِلَى مَوْلَانَا يَعْنِي عَلِيَ بْنَ مُحَمَّدعليه السلام)فَكَتَبَ أَن ذَلِكَ قَدْ خَرَجَ لِعَلِي بْنِ مَهْزِيَارَ- أَنَّهُ يُخْرَجُ مِنْ كُلِّ شَيءٍ التَّمْرِ وَ الْبُرِّ وَ غَيْرِهِ صَاعٌ وَ لَيْسَ عِنْدَنَا بَعْدَ جَوَابِهِ عَلَيْنَا فِي ذَلِكَ اخْتِلَافٌ) (2) ایشان جواب داده اند که ما سابقاً مکاتبه علی بن مهزیار را داشتیم و دیگر نیازی به جواب دیگری نیست و با آن رفع اختلاف شده است که به احتمال قوی جهت اختلاف در مقدار و کمیت فطره بوده است چون عثمان و معاویه بدعتی در زکات فطره گذاشتند و گفتند نیم صاع از گندم معادل یک صاع از جو و خرما و زبیب است فلذا مقدار صاع را در گندم کم کرده اند و گفته اند نیم صاع کافی است بنابراین اختلاف شده بین مسلمانان و این روایت ناظر به این است که ابوبکر رازی در جواب گفته است در مکاتبه جواب علی بن مهزیار آمده است (أَنَّهُ يُخْرَجُ مِنْ كُلِّ شَيءٍ التَّمْرِ وَ الْبُرِّ وَ غَيْرِهِ صَاعٌ وَ لَيْسَ عِنْدَنَا بَعْدَ جَوَابِهِ عَلَيْنَا فِي ذَلِكَ اخْتِلَافٌ.) یعنی باید یک صاع از هر شیی ء - خرما، گندم و غیره - باشد و نیم صاع مجزی نیست لهذا می توان گفت که مقصود از هر طعامی نیست چون که در مقام بیان این که باید جنسش چه چیزی باشد نیست تا بتوان اطلاق گیری کرد پس از این روایت هم اطلاق برای هر طعامی استفاده نمی شود این چند روایت مجموع روایاتی است که عنوان کلی غذای متعارف یا غالب و یا قوت بلد در آن ها ذکر شده است .

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۳، ابواب زکاه الفطره، باب۸، شماره۱۲۱۸۶، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۳، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۵۹، ح۴، ط آل البیت.

دسته دوم : روایاتی که عناوین تفصیل اجناس در آنها آمده است مانند روایات ذیل :

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: يُعْطِي أَصْحَابُ الْإِبِلِ وَ الْغَنَمِ وَ الْبَقَرِ فِي الْفِطْرَهِ مِنَ الْأَقِطِ صَاعاً) (۱) (۹)

(وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام فِي الْفِطْرَهِ قَالَ تُعْطَى مِنَ الْحِنْطَهِ صَاعٌ وَ مِنَ الشَّعِيرِ صَاعٌ وَ مِنَ الْأَقِطِ صَاع) (۲)

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يَاسِرٍ الْقُمِّيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: الْفِطْرَهُ صَاعٌ مِنْ حِنْطَهٍ وَ صَاع مِن شَعِيرٍ وَ صَاع مِنْ تَمْرٍ وَ صَاعٌ مِنْ زَبِيبٍ وَ إِنَّمَا خَفَّفَ الْحِنْطَهَ مُعَاوِيَه) (۳) (۱۱)

(وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ تَرَكَ قَوْلَهُ وَ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ)

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِي عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا عليه السلام فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: زَكَاهُ الْفِطْرِ فَرِيضَهٌ عَلَى كُلِّ رَأْسٍ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْحِنْطَهِ وَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّبِيبِ صَاعٌ وَ هُوَ أَرْبَعَهُ أَمْدَاد) (۴) (۱۲)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۳، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۵۷، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۳، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۵۸، ح۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۴، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۰، ح۵، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۸، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۷۳، ح۱۸، ط آل البیت.

(فِی الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍعلیه السلام فِی حَدِیثِ شَرَائِعِ الدِّینِ قَالَ: وَ زَکَاهُ الْفِطْرَهِ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ رَأْسٍ صَغِیرٍ أَوْ کَبِیرٍ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی أَرْبَعَهُ أَمْدَادٍ مِنَ الْحِنْطَهِ وَ الشَّعِیرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّبِیبِ وَ هُوَ صَاعٌ تَامٌّ وَ لَا یَجُوزُ ذَلِکَ أَجْمَعُ إِلَّا إِلَی أَهْلِ الْوَلَایَهِ وَ الْمَعْرِفَه) (۱) .(۱۳)

(وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَال صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ عَلَی کُلِّ رَأْسٍ مِنْ أَهْلِکَ إِلَی أَنْ قَالَ عَنْ کُلِّ إِنْسَانٍ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ حِنْطَهٍ أَوْ شَعِیرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِیبٍ لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِینَ الْحَدِیثَ.) (۲) (۱۴)

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ جَمِیعاً عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الْفِطْرَهِ فَقَالَ عَنِ الصَّغِیرِ وَ الْکَبِیرِ وَ الْحُرِّ وَ الْعَبْدِ عَنْ کُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ صَاعٌ مِنْ حِنْطَهٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ زَبِیب) (۳) (۱۵)

(وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ أَبِی الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ ذَکَرَ صَدَقَهَ الْفِطْرَهِ أَنَّهَا عَلَی کُلِّ صَغِیرٍ وَ کَبِیرٍ مِنْ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ زَبِیبٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ شَعِیرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ ذُرَهٍ قَالَ فَلَمَّا کَان زَمَنُ مُعَاوِیَهَ وَ خَصَبَ النَّاسُ عَدَلَ النَّاسُ عَنْ ذَلِکَ إِلَی نِصْفِ صَاعٍ مِنْ حِنْطَه) (۴) (۱۶)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۹، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۷۵، ح ۲۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۶، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۶، ح ۱۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۲۷، ابواب زکاه الفطره، باب۵، شماره۱۲۱۳۸، ح ۱، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۵، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۵، ح ۱۰، ط آل البیت.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: يُعْطِی أَصْحَابُ الْإِبِلِ وَ الْغَنَمِ وَ الْبَقَرِ فِی الْفِطْرَهِ مِنَ الْأَقِطِ صَاعا) (۱) (۱۷)

(وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُول الصَّدَقَهُ لِمَنْ لَا يَجِدُ الْحِنْطَهَ وَ الشَّعِيرَ يُجْزِی عَنْهُ الْقَمْح وَ الْعَدَسُ وَ الذُّرَهُ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ ذَلِکَ كُلِّهِ أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِيب) (۲) (۱۸).

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادٍ وَ بُرَيْدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالُوا سَأَلْنَاهُمَا عَنْ زَكَاهِ الْفِطْرَهِ قَالا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِيبٍ أَوْ شَعِيرٍ أَوْ نِصْفُ ذَلِکَ كُلِّهِ حِنْطَهٌ أَوْ دَقِيقٌ أَوْ سَوِيقٌ أَوْ ذُرَهٌ أَوْ سُلْتٌ عَنِ الصَّغِيرِ وَ الْكَبِيرِ وَ الذَّكَرِ وَ الْأُنْثَى وَ الْبَالِغِ وَ مَنْ تَعُولُ فِی ذَلِکَ سَوَا) (۳) (۱۹)

اینها روایاتی است که تحت عنوان دسته دوم است و عناوین تفصیلی با اختلاف در آنها ذکر شده است گفته می شود این دو دسته از این روایات دارای تعارض هستند زیرا که دسته اول طعام متعارف را شرط و معیار قرارداده است که یک منطوق دارد و یک مفهوم؛ منطوقش این است هرچه که قوت غالب یا متعارف است مجزی است و مفهومش این است که جنسی اگر قوت غالب نباشد مجزی نیست حتی اگر از اجناس مذکور در دسته دوم باشد و روایات دسته دوم که عناوین تفصیلی در آنها آمده است ظهور دارد که باید یکی از آن اجناس ذکر شده باشد نه خارج از آنها یعنی منطوقش مجزی بودن آنها است حتی اگر قوت غالب نباشد و مفهومش آن است که غیر از اینها جایز نیست حتی اگر قوت غالب بلد باشد لهذا تعارض به نحو عموم من وجه میان دو دسته شکل می گیرد یعنی اطلاق منطوق هر یک با مفهوم دیگری تعارض دارد مفهوم روایت دسته دوم می گوید اگر غیر از این جناس باشد حتی از اگر قوت غالب باشد - منطوق دسته اول - مجزی نیست و مفهوم و یا مدلول شرطیت قوت غالب بودن در دسته اول آن است که اجناس مذکور هم اگر قوت غالب نباشد مجزی نیست حال چگونه باید میان این دو دسته از روایات را جمع کرد؟ چهار وجه برای جمع عرفی متصور است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۳، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۵۷، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۷، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۸، ح۱۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۸، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۷۲، ح۱۷، ط آل البیت.

وجه اول : منطوق هریک را با مفهوم دیگر قید بزنیم یعنی هم باید قوت غالب باشد و هم باید یکی از این اجناس مذکور باشد و بدین ترتیب مفهوم هر یک مقید منطوق دیگری قرار می گیرد.

وجه دوم : عکس جمع اول است بدین ترتیب که منطوق هر کدام مقید مفهوم دیگری باشد یعنی قوت غالب حتی هم اگر از اجناس مذکور نباشد کافی است و این اجناس هم حتی اگر قوت غالب نباشند مجزی هستند که نتیجه توسعه پیدا می کند و می شود از هر قوت غالبی داد حتی از غیر این اجناس و از هریک از اجناس داد حتی اگر غالب نباشد .

وجه سوم :طائفه اولی را حمل برطائفه ثانیه کنیم که قوت غالب باید از یکی از اجناس باشد.

وجه چهارم :طائفه دوم را حمل بر طائفه اول کنیم یعنی این اجناس چون قوت غالب بوده است مجزی است و ذکر آنها از باب مثال برای قوت غالب شده است این جمع چهارم را مشهور عمل کرده اند و همین صحیح است.

در توضیح مطلب مشهور می توان گفت که دسته دوم نه ظهور در حصر دارد و نه ظهور در کفایت هریک از اجناس حتی اگر قوت غالب نباشد و بدین ترتیب وجه چهارم از جمع متعین می شود .

اما این که دسته دوم ظهور در حصر ندارد و یا اگر دارد باید رفع ید از آن بشود به وجوهی قابل اثبات است .

وجه اول :روایات ذکر شده ظهور در حصر ندارد چون ذکر عناوین اجناس مذکور غالبا یا در سوال سائل آمده است و یا اگر هم در کلام امام علیه السلام آمده باشد ناظر به بیان کمیت بوده است و در مقام بیان حصر در اجناس مذکور نبوده است چون معاویه و حکام جائر کمیت را در گندم تغییر داده بودند و امام علیه السلام در مقام رد آن بوده و در این مقام کمیت صاع تام و تمام از هر جنس را بیان فرموده است که دیگر ظهور در حصر نخواهد داشت و همچنین اینکه در برخی از روایات دو یا سه تا از عناوین را ذکر کرده است خود دلیل بر این است که ذکر اجناس در مقام حصر نبوده است و همچنین آمدن برخی عناوین تفصیلی در بعضی روایات و برخی دیگر در روایتی دیگر بازهم تناسب با حصر ندارد .

وجه دوم :اینکه در بر خی از روایات عناوین اضافی را ذکر کرده است نکته ای آمده است که روشن می کند از باب این آمده است که قوت غالب در آنجا است و این لسان قرینه می شود بر این که مابقی اجناس هم از همین باب است مثلاً صحیحه معاویه بن عمار آمده است (یُعْطِی أَصْحَابُ الْإِبِلِ وَ الْغَنَمِ وَ الْبَقَرِ فِی الْفِطْرَهِ مِنَ الْأَقِطِ صَاعاً.) که ظاهر در این است که کسانی که قوت غالبشان پنیر یا لبنیات است دامداران می توانند از همان فطره بدهند همچنانکه می توانند گندم یا جو بدهند زیرا قطعاً مقصود حصر در دادن (أقط) نیست و اگر گندم هم بدهند کافی است و این قرینه می شود که آن اجناس دیگر هم از همین باب است.

همچنین صحیحه محمد مسلم که عدس و ذرت را ذکر کرده و در ذیلش شعیر و تمر را هم ذکر کرده است که قرینه است براین که مقصود از (لایجد) کسی است که قوت غالبش عدس یا ذرت باشد می تواند از آنها بپردازد یا خرما و مویز بدهد که همین دال بر عدم انحصار در تمر و زبیب و گندم است همچنین از روایات فضلا - حماد، برید، محمد بن مسلم - هم این نکته فهمیده می شود که موارد ذکر شده - سلت، سویق و ذرت - از همین باب است و قرینه می شود بر این که مقصود حصر در این موارد نیست .

وجه سوم:آن است که اگر هم دلالت بر حصر در دسته دوم را قبول کنیم دلالتش اطلاقی است - نه لفظی - به جهت سکوت از ذکر اجناس دیگر است أما دسته اول صریح در عدم حصر است چون در آن عنوان ما یتغذی به ذکر شده است و هم لبن و زبیب آمده است و هم گفته شده که غیر از این دو نیز کافی است و این تصریح بر عدم حصر در آن عناوین ذکر شده در دسته دوم است و لهذا دسته اول و قرینه و ناظر به دسته دوم است و این که اجناس تفصیلی در آنها از باب انحصار در آنها نیست.

به این ترتیب وجه اول و وجه سوم از چهار وجه جمع باطل می شود چون مبتنی بر استفاده حصر از دسته دوم بود می ماند وجه دوم که بگوییم قوت غـالب کـافی است و این عنـاوین هم مطلقـا کـافی است که این مطلب هم درست نیست چون اطلاـق در منطوق دسته دوم از برای موردی که آن اجناس قوت متعارف یا غالب نیست یا موجود نیست و یا اگر هم باشد باید از آن رفع ید کرد اما این که اصل این اطلاق موجودنیست

اولاًـ: چون اجنـاس مـذکور معمولاً در آن زمانها بلکه حتی در این زمان قوت غالب بوده است چون مقصود از قوت غالب این نیست که تمـام غـذای انسـان باشـد بلکه فی الجمله غـذا و طعام اصل باشـد که این اجناس معمولاً چنین است علاوه بر این که صحیحه معـاویه بن عمـار و محمـد بن مسـلم که قبلاًـ ذکر شـد قرینه می شود بر این که منظور از عنـاوین تفصـیلی موارد قوت غالب است

ثانیاً: روایت دسـته اول شـرطیت قوت غالب یا متعارف بودن به صراحت ذکر شده است که دلالتش صریح است و مقید اطلاق منطوق دسته دوم است بنابر این صحیح در جمع میان دو دسته همان وجه چهارم و فتوای مشهور است.

فصلٌ ؛ منظور از قوت غالب چیست ۹۲/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فصلٌ ؛ منظور از قوت غالب چیست

بحث در جنس زکـات فطره بود و از دو دسـته روایـات فتوای مشـهور اسـتفاده می شود که مخصوص به اجنـاس اربعه نیست و اجنـاس سـبعه بلکه قوت غـالب هم کافی است و در رابطه با قوت غالب بحث شـده است که آیا منظور غالب نزد مردم است یا نزد شـخص؟ در روایات غالب عند الناس ذکر نشده بود و در روایت صحیحه زاره و ابن مسکان آمده بود که (الْفِطْرَةُ عَلَى كُل قَوْم مِمَّا يَغْذُون عِيَالَهُمْ لَبَنٍ أَوْ زَبِيبٍ أَوْ غَيْرِهِ.) و این تنها غـذا و طعام عیال بودن را معتبر دانسـته است و در آن غلبه اخـذ نشـده است و یا در مرسـله یونس آمده است آن قوتی که از آن تغذیه می کردند (فَقَالَ الْفِطْرَةُ عَلَى كُلِّ مَنِ اقْتَاتَ قُوتاً فَعَلَيْهِ أَنْ يُؤَدِّي مِنْ ذَلِكَ الْقُوت) یعنی حتی اگر هم نزد مردم غالب نباشـد البته در روایت همـدانی عنوان غالب آمده است (وَ مَنْ سِوَى ذَلِكَ فَعَلَيْهِمْ مَا غَلَبَ قُوتَهُمْ) که اگر (قُوتَهُم) را به مجموع ناس بر گردانیم که در آن منطقه هسـتند و در صـدرش هم قوت بلد آمده است که ظاهر است در قوت مردم البته گفته شد که روایت یونس، هم سـندش ضعیف است و هم به جهت سؤال از أهل بادیه اسـتفاده می شود که مقصود آن است که بایـد آنچه نزد اهل بادیه قوت متعارف و غذاست پرداخت شود که همان قوت غالب عنـد النـاس یـا متعارف نزد مردم است و مشـهور هم این گونه فتوا داده انـد که آنچه نزد مردم به عنوان غـذا است و مقصود از غـالب للناس متعارف عنـد الناس می شود و از مثالهایی که در روایات آورده شـده استفاده می شود که لازم نیست کل، قوت باشـد چون مثلاً لبن یا زبیب یا تمر همه قوت نیسـتند یعنی فی الجمله غذا و طعام باشد ولو اینکه برخی از غذاها هم در کنارش خورده شود ولذا برخی تعبیر (فی الجمله) را ذکر کرده اند.

حاصل این که تمام الطعام بودن لازم نیست بلکه غـذای اصـلی بودن و متعارف بودن کافی است هر چند با آن، غذای دیگری هم خورده شود و یا اتفاقاً غذای دیگری را مردم غالباً بخورند.

مرحوم سیدرحمه الله در ذیل می فرماید که (الأحوط الاقتصار علی الأربعه الأولی و إن کان الأقوی ما ذکرنا) این احتیاط به این دلیل است که اربعه مـذکور که قوت متعارف یا غالب است محتمل است منحصـراً لازم باشد که فتوای صدوقین و برخی دیگر از قـدما بود و در برخی از روایـات هم آمـده بود و مرحوم سـیدرحمه الله در این احتیـاط قیـد قوت غالب را نیاورده است چون مقصود از قوت غالب طعام متعارف است که در این چهار جنس همواره موجود است.

بعد می فرماید (بل یکفی الدقیق و الخبز و الماش و العدس) نسبت به دقیق اشـکال شده است که اگر اصـلش یک صاع باشـد اشـکالی نـدارد که یـک صاع از گنـدم است ولی اگر یک صاع از گنـدم را کوبیدنـد و آرد کردنـد ما یحصل از یک صاع از گنـدم یـک صاع آرد نیست بلکه وزنش کمتر می شود حال که وزنش کمتر می شود آیا این کافی است؟ و یا بایـد یک صاع کامل از آرد بشود ؟ گفته شـده است این هم مجزی است هم علی القاعده چون اصـلش یک صاع گندم بوده است و هم یک روایت خـاص موجود است و آن روایت عُمَرَ بْنِ یَزِیـدَ است که می فرمایـد: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیـدَ فِی حَدِیثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السـلام نُعْطِی الْفِطْرَهَ دَقِیقاً مَکَانَ الْحِنْطَهِ قَالَ لَا بَأْسَ یَکُونُ أَجْرُ طَحْنِهِ بِقَدْرِ مَا بَیْنَ الْحِنْطَهِ وَ الـدَّقِیقِ وَ سَأَلْتُهُ یُعْطِی الرَّجُلُ الْفِطْرَهَ دَرَاهِمَ ثَمَنَ التَّمْرِ وَ الْحِنْطَهِ یَکُونُ أَنْفَعَ لِأَهْلِ بَیْتِ الْمُؤْمِنِ قَالَ لَا بَأْسَ) (۱) . (۱)و شایـد بتوان گفت اطلاق صاع من الحنطه بر حنطه آرد شـده بوده و کافی است و علی القاعده هم مجزی است و أما در یک صاع از نان هم این بحث وجود دارد که صاع از آن کمتر از یک صاع گندم است چون در آن آب و نمک هم اضافه شـده است ولـذا گفته می شود یک صاع از نان کمتر از یک صاع گندم است که این بر عکس یک صاع از آرد است است و مرحوم سیدرحمه الله می گوید یک صاع از نان هم کافی است و شاید وجه آن استفاده از روایتی است که در مورد آرد آمده است که از آن تعمیم اسـتفاده شود که همـانگونه که می شود مقـدار کمتر را اجرت آرد کردن قرار دهـد هر جـا که اصل آن جنس از گنـدم یـا جو بـوده و علاـج هـم به نفع فقیر باشـد کم شـدنش به جهت آن علاـج در مقابـل اجر آن عملی است که صورت گرفته است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۴۷، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۴، ح۵، ط آل البیت.

لیکن باید گفت این تعدی از آنجا به اینجا صحیح نیست در آنجا اگر یک صاع گندم به فقیر پرداخت می کرد که آن را آرد کند همین مقدار می شد یعنی اصل یک صاع گندم در مقدار کمتر آرد محفوظ بوده است اما اینجا بر عکس است اگر یک صاع گندم به فقیر می داد تا نان کند بیش از این مقدار نان می شد و به عبارت دیگر یک صاع گندم به بیش از یک صاع نان تبدیل می شود بنابراین دادن یک صاع نان کمتر از مقدار واجب است بر خلاف پرداخت یک صاع گندم تا فقیر آن را آرد کند به احتمال قوی مرحوم سیدرحمه الله بدان جهت قائل به اجزاء شده است که خود نان هم طعام غالب است پس یک صاع از آن کافی است.

اشکال : این مطلب از روایات استفاده نمی شود چرا که اگر نان هم مجزی بود باید ذکر می شد زیرا در دسترس همه مکلفین بوده و مورد نیاز مردم است پس از اینکه اصلاً ذکر نشده است و گندم و جو ذکر شده است معلوم می شود که نان کفایت نمی کند و باید یک صاع از اصلش باشد یعنی باید به اندازه یک صاع از اصل داده شود و یا به اندازه نان داده شود که برابر یک صاع از گندم باشد.

نقد اشکال : لیکن این استدلال روشن نیست و نمی توان از مجرد عدم ذکر نان چنین استفاده کرد زیرا که عناوین ذکر شده ظهور در حصر ندارند و در روایات دسته اول عنوان قوت عیال و عنوان لبن و زبیب و غیره آمده است که شامل نان هم می شود فلذا استدلال مرحوم سیدرحمه الله هم درست است که می توان از هر طعام غالب - حتی نان - به اندازه یک صاع پرداخت کرد سپس می فرماید (و الأفضل إخراج التمر) مدرک این افضلیّت روایات معتبر متعددی است که در این زمنیه وارد شده است که شاید ۸الی۱۰ روایت باشد که در آنها تعبیر به أحب الیّ و در برخی افضل و تعبیرات دیگر آمده است مثلا در صحیحه هشام آمده است که .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: التَّمْرُ فِی الْفِطْرَهِ أَفْضَلُ مِنْ غَیْرِهِ لِأَنَّهُ أَسْرَعُ مَنْفَعَهً وَ ذَلِکَ أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ فِی یَدِ صَاحِبِهِ أَکَلَ مِنْهُ قَالَ وَ نَزَلَتِ الزَّکَاهُ وَ لَیْسَ لِلنَّاسِ أَمْوَالٌ وَ إِنَّمَا کَانَتِ الْفِطْرَه) در این روایت معتبر پس از ذکر افضلیت یک تعلیل آورده و می فرماید نفع خرما سریعتر به فقیر می رسد و برای وی انفع است چون پختن نمی خواهد و به محض دادن میل می کند که البته این یک جهت برای أفضلیت است نه همه جهات افضلیت لهذا در روایت معتبر دیگری نیز آمده است که خرما افضل است به این جهت که سنت است و پدرم آن را می داده است .

(وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَکِ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ ع فِی حَدِیثٍ فِی الْفِطْرَهِ قَالَ: صَدَقَهُ التَّمْرِ أَحَبُّ إِلَیَّ لِأَنَّ أَبِی علیه السلام کَانَ یَتَصَدَّقُ بِالتَّمْرِ ثُمَّ قَالَ وَ لَا بَأْسَ بِأَنْ یَجْعَلَهَا فِضَّهً وَ التَّمْرُ أَحَبُّ إِلَی) (۱) (۲)

مرحوم مفیدرحمه الله در مقنعه نیز روایتی را به این مضمون آورده است :

(مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُفِیدُ فِی الْمُقْنِعَهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ علیه السلام عَنِ الْأَنْوَاعِ أَیُّهَا أَحَب إِلَیْهِ فِی الْفِطْرَهِ فَقَالَ أَمَّا أَنَا فَلَا أَعْدِلُ عَنِ التَّمْرِ لِلسُّنَّهِ شَیْئا) (۲) .(۳)

بعد می فرماید(ثمَّ الزبیب) نکته این افضلیّت استفاده از تعلیل وارد در صحیحه هشام است چون مانند خرما در اجناس اربعه حاضر و آماده است برای خوردن فقیر فلذا تمر افضل است به جهت تأکید و جهات ذکر شده در روایات تمر و در مرتبه دوم زبیب افضل است به دلیل تعلیل در صحیحه هشام بن حکم که این تعلیل در اجناس غالب للناس دیگر هم – مثل لبن – جاری است بعد می فرماید(ثمَّ القوت الغالب) منظور أفضلیت قوت غالب نزد همان شخص معیل و یا عیالش است نه قوت غالب عند الناس زیرا که قوت غالب للناس شرط لزومی و واجب است نه شرط استحبابی و افضلیت و این روشن است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۵۰، ابواب زکاه الفطره، باب۱۰، شماره۱۲۲۰۵، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۹، ص۳۵۲، ابواب زکاه الفطره، باب۱۰، شماره۱۲۲۱۲، ح۹، ط آل البیت.

در کلمات برخی از فقهاء مانند محقق رحمه الله در شرائع و دیگران هم این گونه آمده است که دادن از قوت غالب شخص مکلف افضل است که لازم است قوت غالب للناس هم باشد و الا به عنوان جنس مجزی نخواهد بود و علت استحباب و مدرک آن روایات است که فرمود ما (یُتغذی به) یا مرسله یونس است که گفته بود (من ذلک القوت) و در ذیل مکاتبه همدانی نیز آمده است که (وَ مَنْ سِوَی ذَلِکَ فَعَلَیْهِمْ مَا غَلَبَ قُوتَهُمْ) که ظاهر در قوت غالب خود مکلف است بعد در ذیل می فرماید (هذا إذا لم یکن هناک مرجح من کون غیرها أصلح بحال الفقیر و أنفع له) ضمیرها در (غیرها) به همان اجناس اربعه اولیه که در احتیاط استحبابی اول ذکر کرد بر می گردد یعنی اگر در غیر از آن چهار جنس از اجناس دیگر که قوت غالب للناس می باشد مرجح دیگری برای فقیر باشد که موجب ترجیح و أفضلیت از آن جهت شود به جهت آن احتیاط سابق، قصد قیمت را کند بعد می فرماید (لکن الأولی و الأحوط حینئذ دفعها بعنوان القیمه) تا این که اگر جنس قوت غالب از غیر آن چهار جنس کافی باشد جنس زکات می شود و اگر نه به عنوان قیمت زکات می شود بنا بر مبنای ایشان که می توان کالا را به عنوان قیمت در زکات پرداخت نمود این ضمیر در (غیرها) به قوت غالب بر نمی گردد تا اشکال وارد شود کما اینکه برخی این اشکال را وارد کرده اند که اگر مقصود قوت غیر غالب للناس باشد واجب است به عنوان قیمت پرداخت شود چون شرط لزومی است و اگر مقصود قوت غیر غالب شخص معیل باشد ممکن است از اجناس اربعه باشد مثل گندم و جو که قطعاً به عنوان جنس مجزی است و بر خلاف احتیاط استحبابی اول نیست پس صدر و ذیل عبارت با هم تعارض دارد.

ص: ۲۰۰

این اشکال بر فرض این است که ضمیر(غیرها) به این سه مورد افضلیت برگردد اما اگر به اجناس اربعه - که مورد احتیاط ذکر شد در دو جمله قبل آمده است - برگردد این اشکال وارد نیست و ظاهر این است که ایشان ناظر به آن است و محور این مقطع از متن همان اجناس اربعه است که در آن احتیاط استحبابی کرد حال می خواهد بفرماید که اگر به این احتیاط استحبابی به جهت نفعی و مرجحی برای فقیر عمل نکرد احتیاط بدین ترتیب است که بیان می کند (الأولی و الأحوط حینئذ دفعها بعنوان القیمه) تا اگر واقعاً اجناس منحصر در همان چهار جنس باشد - طبق فتوای صدوقین و برخی قدما که مبنای آن احتیاط بود - به عنوان دفع قیمت، زکات شود و بعداً خواهد آمد که دفع قیمت کافی است و بدین ترتیب اشکال تهافت دفع می شود.

مسئله اول ؛ اشتراط عدم نقصان و عیب در اجناس زکوی ؛ مسئله دوم ۹۲/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله اول ؛ اشتراط عدم نقصان و عیب در اجناس زکوی ؛ مسئله دوم

(مسأله ۱ : یشترط فی الجنس المخرج کونه صحیحاً فلا یجزی المعیب و یعتبر خلوصه فلا یکفی الممتزج بغیره من جنس آخر أو تراب أو نحوه إلّا إذا کان الخالص منه بمقدار الصاع أو کان قلیلًا یتسامح به) در این مسئله اول مرحوم سیدرحمه الله دو فرع را متعرض می شود.

فرع اول: یکی این که آیا می توان اجناس زکوی - که ذکر شده است - چنانچه معیب بودند پرداخت یا نه که می فرماید مجزی نیست مدرك این حکم ظاهر یا منصرف از روایات است که اجناس را ذکر کرده بود زیرا که ظاهر أمر به عناوین اجناس افراد صحیح است مخصوصا این که مقصود از زکات فطره طعام است که فاسد یا معیوبی که صلاحیتی برای استفاده نداشته باشد یقینا خارج از آن است و آن جنسی هم که صلاحیت دارد ولی به درجه پایینی از متعارف است خارج از منصرف روایات است. بله، عیب یا نقصانی که شاید بتوان گفت غالبا موجود است و یا آن را از طعام بودن خارج نمی کند و یا مثلاً دو نوع خرما است که اگر معیب آن طعام و خرمایی باشد که متعارف هم باشد مشمول عنوان طعام غالب و یا (ما یُتعذی به) می شود ولی اگر طعام معیوب باشد قهراً خارج از اطلاقات و منصرف أوامر است .

ص: ۲۰۱

فرع دوم: آن است که اگر آن جنس با جنس دیگری ممزوج شد این جا هم در صورتی مجزی است که خالص آن طعام به اندازه صاع باشد ولی اگر مقدار خالص کمتر از صاع باشد قهراً کافی و مجزی نیست زیرا یك صاع لازم است البته اگر جنس دیگر طعام دیگری بود که با این جنس ترکیب شده است مثل نان که آب و نمك هم دارد سابقاً عرض شد خود این ممزوج اگر طعام متعارف مرکبی بود گفته شد که به عنوان طعام غالب مجزی است یعنی در این صورت این ممزوج، مجزی است و مشمول عناوینی مثل (ما یُتعذی به) می شود و شاید منظور نظر مرحوم سیدرحمه الله مزج با غیر طعام باشد مثل تراب و امثال آن که جنس دیگر طعام نباشد که در آن، مطلب ایشان تمام است که باید خالص آن به اندازه یك صاع باشد و یا مقدار ممزوج ناچیز باشد عرفاً به نحوی که معمولاً در اطعمه و اجناس مذکوره موجود است و اطلاق مقامی شامل آن می شود .

برخی از بزرگـان – مرحوم امـام رحمه الله – یـک حاشـیه ای در اینجـا دارنـد که در متن آمـده است (إلّا إذا کان الخالص منه بمقـدار الصاع) ایشان در حاشـیه ای بر این فقره می فرمایند (بشـرط أن لا یکون المزج خلاف المتعارف بحیث یحتاج تخلیصـه إلی مؤنه أو عمل غیر متعارف کما إذا ردّ أمناناً من التراب فیها منّ من الحنطه) (۱) .(۱)

می فرماید اگر طوری بود که خیلی امتزاج زیاد بود مثلاً سه کیلو گندم در بین ممزوج بود که ۷ کیلو آن خاک بود که در این صورت تخلیص آن هزینه زائده داشته باشد این مجزی نیست زیرا که مؤنه اضافه ای برای فقیر به بار می آورد .

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۱۹.

این نکته که ایشان فرمودند خوب و صحیح است که نبایست پرداخت فطره به فقیر متوقف بر یک مئونه فاحش و خلاف متعارف و زیادی باشد که مقدار طعام باقی مانده برای او کم شود زیرا که از روایات استفاده می شود که باید یک صاع از طعام به دست فقیر برسد و منصرف از روایات همین است اما دادن صاعی که باید به اندازه نصف آن صرف تخلیص آن طعام کند مجزی نیست ولیکن این مطلب مخصوص به بحث امتزاج نیست بلکه یک نکته مستقل دیگری است مثلاً مصداق دیگرش این است که ممکن است خالص هم باشد ولی در یک جایی دفن شده باشد که مونه زائده ای برای بیرون آوردن آن داشته باشد برخی از مئونه های استفاده از طعام، متعارف است اما اگر غیر متعارف باشد خارج از منصرف روایات است .

(مسأله ۲: الأقوی الاجتزاء بقیمه أحد المذکورات من الدراهم و الدنانیرأو غیرهما من الأجناس الأُخر و علی هذا فیجزی المعیب و الممزوج و نحوهما بعنوان القیمه، و کذا کلَّ جنس شکّ فی کفایته فإنّه یجزی بعنوان القیمه.) در این مسئله متعرض سه جهت می شود.

جهت اول : آیا جایز است بدل جنس، قیمت آن جنس را بدهد.

جهت دوم : آیا این قیمت مجاز را می توان از غیر درهم و دینار و پول رایج - یعنی از اجناس دیگر که به همان قیمت است - داد.

جهت سوم : آیا جنس معیوب و ممزوج را می توان به عنوان قیمت بدهد و همچنین هر جنسی که شک کنیم که از نظر کمیت و یا نوعیت مجزی و کافی است یا کافی نیست می توان در صورت مساوی بودن در قیمت به عنوان قیمت اجناس داد یا نه؟ می فرماید (الأقوی الاجتزاء بقیمه أحد المذکورات من الدراهم) مسئله نسبت به جهت اول، اصل جواز پرداخت قیمت به درهم و دینار و پول رائج، روشن و مسلم است و در باب زکات فطره دفع قیمت در روایات زیاد سوال شده است که امام رحمه الله فرموده اند جایز است البته در زکات مال هم یکی دو روایت بر این که می تواند از قیمت بپردازد وجود داشت.

ص: ۲۰۳

و أما نسبت به جهت دوم در زکات مال هم همین بحث شد که آیا قیمت خصوص درهم و دینار است یعنی باید نقد رایج از اثمان باشد یا أعم از آن است و می تواند شامل جنسی دیگری به همان قیمت باشد؟ مرحوم سیدرحمه الله جواز را اختیار کرد هم در آنجا و هم در اینجا و بزرگان دیگری هم مثل صاحب جواهررحمه الله این قول را قبول کرده اند که می توان با جنس دیگر و کالای دیگری هم به عنوان قیمت پرداخت کرد به شرط اینکه به اندازه قیمت یک صاع از اجناس باشد ولیکن اکثر محشین اشکال کرده اند فلذا در بین متاخرین دو قول شده است و باید ادله قائلین به جواز را دید که از چه بابی تجویز کرده اند و در این رابطه می توان وجوهی را ذکر کرد .

وجه اول : اصل عملی است که اقتضای جواز را دارد زیرا در حقیقت شک می کنیم که آیا آنچه بر ذمه مکلف است خصوص دادن جامع بین جنس یا قیمت نقدین رایج است یا اعم از آن است و هرکالائی را که به همان قیمت باشد در بر می گیرد که اگر فطره حکم وضعی هم دارد مثل حکم تکلیفی دائر است بین تعیین و تخییر و این، دوران بین تعیین و تخییر است که اصل برائت از تعیین و همچنین استصحاب عدم شغل ذمه به بیش از جامع تخییری، تعیین را نفی می کند و بیش از تخییر ثابت نمی شود .

این بیان اشکال روشنی دارد زیرا که اگر ظهور امر در تعیین را در روایات نداشتیم این بیان تمام بود ولی امر به خصوص اجناس یا قیمت پولی آن در روایات ظهور در تعیینیت دارد که حاکم است بر اصل عملی و نوبت به آن نمی رسد .

وجه دوم: برای اثبات نظر و مدعای مرحوم سیدرحمه الله وجه دیگری مطرح است که الغای خصوصیت میان باب زکات مال و زکات فطره می باشد و از آنجا استفاده کرده اند که از غیر اجناس زکات فطره به عنوان قیمت در اینجا نیز جایز است که اگر آنجا جایز شد اینجا هم جایز است زیرا سنخ دو زکات یکی است.

اشکال : این وجه، اولاً: در آنجا هم تمام نبود و اشکال شد که اگر در زکات مال هم بخواهد به عنوان قیمت بدهد باید پول رایج بدهد نه جنس دیگری و ثانیاً: تعدی از آنجا که زکات مال است به اینجا که طعام است مشکل است و عرف مساعد با آن نیست .

وجه سوم: وجه دیگری برای اثبات مدعای مرحوم سیدرحمه الله تمسک به اطلاق تعلیل از صحیحه اسحاق بن عمار صیرفی است .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّه علیه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي الْفِطْرَهِ يَجُوزُ أَنْ أُؤَدِّيَهَا فِضَّهً بِقِيمَهِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي سَمَّيْتَهَا قَالَ نَعَمْ إِنَ ذَلِكَ أَنْفَعُ لَهُ يَشْتَرِي مَا يُرِيدُ) (۱) (۲)

عرض می کند می توانم قیمت را بدهم امام علیه السلام می فرمایند نَعَمْ بعد این فقره را می فرمایند (إِنّ ذَلِكَ أَنْفَعُ لَهُ يَشْتَرِي مَا يُرِيدُ) این تعلیل است که هرچه انفع شد می توان داد ولو اینکه کالای دیگری بود مثلا پارچه ای باشد که انفع است .

ص: ۲۰۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۷، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۵، ح۶، ط آل البیت.

اشکال : بطلان این استدلال هم روشن است زیرا که دلالت روایت بر أنفعیت دادن چیزی است که پول است و قیمت محض است که بتواند با آن هر طعامی بخرد چون که در تعلیل گفته است (یَشْتَرِی مَا یُرِیدُ) پس به قرینه این جمله می خواهد بگوید دادن پول –فضه– به عنوان قیمت انفع است چون که هر شیی ء و یا طعامی می تواند با آن بخرد و اطلاق این تعلیل بیش از این نیست چون مالی را که بتوان با آن هرچیزی را خرید همان نقد رایج است ولذا طبق این تعلیل می تواند دینار یا اسکناس بدهد که هر چه ثمن است می تواند بدهد و بیش از این مقدار از تعلیل استفاده نخواهد شد بنابراین، این وجه سوم هم تمام نیست .

مسئله دوم؛ دلیل چهارم ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله دوم ؛ دلیل چهارم

بحث در جواز دفع فطره به قیمت بود و عرض شد که اصل جواز دفع از نقدین بدون اشکال است و رسیدیم به جهت دوم که آیا می شود به همان اندازه از مالیت یک صاع به عنوان قیمت از یک کالای دیگر داده شود که قیمتش به همان اندازه یک صاع باشد مرحوم سیدرحمه الله و صاحب جواهررحمه الله (۱) گفتند جایز است به عنوان قیمت نه جنس به شرط اینکه به اندازه همان قیمت باشد و تعمیم داد؛ در این جا سه دلیل ذکر شد و رد شد .

ص: ۲۰۶

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد الحسن الجواهری، ج۱۵، ص۵۱۹.

دلیل چهارم: تمسک به اطلاق موثقه اسحاق بن عمار؛ که گفته شده است که در این روایت اطلاق است

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَهَ بْنِ مَیْمُونٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْقِیمَهِ فِی الْفِطْرَهِ) (۱) (۳)

در این روایت قیمت به صورت مطلق آمده است ولذا گفته شده است این اعم است و اطلاق دارد و شامل قیمتی که با درهم و دینار تعیین می شود، می باشد و همچنین شامل قیمتی که با جنس دیگری تعیین می شود، می باشد براین استدلال دو اشکال شده است (۲)

اشکال اول: مقصود از عنوان (لَا بَأْسَ بِالْقِیمَه) هم در لسان روایت و هم در عرف همان قیمت و مالیت محضه است که همان اثمان است که فقط قیمت است و برای تقویم و تقدیر قیمت ها از آن استفاده می شود که همان پول رایج است و این در پرداخت فطره اشکالی ندارد زیرا وقتی که ذکر قیمت در مقام تقویم می شود مراد از آن، همان پول رایج است که مقوم مالیت ها است و جامع و مشترک میان همه اموال است و برهمه صادق است و در بحث زکات مال هم روایتی داشتیم که در آن همین مطلب آمده بود و گفته بود که دراهم مال محض هستند.

اشکال دوم: فرضا چنین ظهوری باشد این اطلاق، مقید است به روایاتی که در آنها قیمت ذکر شده ولیکن به درهم و دینار مقید شده است که اکثر روایات قیمت همین گونه است و این راوی یعنی اسحاق بن عمار نیز روایات متعددی را نقل کرده که مقصود از قیمت ذکر شده در آنها خصوص درهم و پول است و دلالت برخی از این روایات بر تقیید خیلی روشن است مثل روایت ذیل:

ص: ۲۰۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۷، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۶، ح۷، ط آل البیت.
۲- موسوعه الام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲۴، ص۴۴۴.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ الْمَرْوَزِي قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنْ لَمْ تَجِدْ مَنْ تَضَعُ الْفِطْرَةَ فِيهِ فَاعْزِلْهَا تِلْكَ السَّاعَةَ قَبْلَ الصَّلَاةِ وَ الصَّدَقَةُ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ أَوْ قِيمَتِهِ فِي تِلْكَ الْبِلَادِ دَرَاهِم) (۱) . (۵)دلالت این روایت بر انحصار و عدم تعمیم روشن است چون در ذیل آن کلا صدقه فطره را بیان می کند که منظور از زکات فطره ای که باید پرداخت شود چیست؛ می فرماید این صدقه فطره یا یک صاع از تمر است - یعنی جنس طعام - یا قیمت آن است؛ - دراهم رایج در آن بلد - یعنی پول بودن و مال محض بودن و به قیمت آن بلد هر دو شرط در پرداخت قیمت است بنابراین، این روایت ظهوری قوی در حصر دارد.

لیکن در سند این روایت اشکال (۲) شده است چون (سُلَیْمَانَ بْنِ حفص الْمَرْوَزِی) در سند تهذیب (۳) است که محمد بن مسلم از آن نقل می کند و در استبصار (۴) سُلَیْمَانَ بْنِ جعفر الْمَرْوَزِی است که محمد بن عیسی از آن نقل می کند و هم محمد بن مسلم در سند تهذیب اشتباه شده چون در استبصار محمد بن عیسی است و محمد بن مسلم اصلاً در این طبقه نیست و هم سلیمان بن جعفر که در استبصار آمده وجود ندارد بلکه منظور همان سلیمان بن حفص است که در تهذیب آمده است و در استبصار تصحیف رخ داده است و سلیمان بن حفص توثیق نشده است ولی بزرگان روایاتی را از او نقل کرده اند و مرحوم وحیدرحمه الله هم از جد اعلایش مرحوم مجلسی رحمه الله نقل می کند که ایشان از اصحاب جلیل القدر امام رضاعلیه السلام بوده است و شیخ صدوق رحمه الله هم از ایشان روایت نقل می کند که طرق ایشان به او معتبر است و شیخ طوسی رحمه الله هم به ایشان طریق دارد و مجموع این امور شاید برای وثاقت کافی باشد .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۷، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۵، ح۶، ط آل البیت.

۲- مدارک الأحکام، السید محمد بن علی الموسوی العاملی، ج۵، ص۳۳۶.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۴، ص۸۷.

۴- الاستبصار، الشیخ الطوسی، ج۲، ص ۵۰.

روایت دیگر موثقه دیگر اسحاق بن عمار است (وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ عَلِیِّ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَن علیه السلام عَنِ الْفِطْرَهِ فَقَالَ الْجِیرَان أَحق بِهَا وَ لَا بَأْسَ أَنْ یُعْطَی قِیمَهُ ذَلِکَ فِضَّهً) (۱) . (۹)

و همچنین موثقه سوم ایشان (وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَی بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام مِثْلَهُ وَ قَالَ: وَ لَا بَأْسَ أَنْ تُعْطِیَهُ قِیمَتَهَا دِرْهَماً) (۲) (۱۰)

و موثقه چهارم : ایشان که قبلًا گذشت (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَیْهِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ الصَّیْرَفِیِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام جُعِلْتُ فِدَاکَ مَا تَقُولُ فِی الْفِطْرَهِ یَجُوزُ أَنْ أُؤَدِّیَهَا فِضَّهً بِقِیمَهِ هَذِهِ الْأَشْیَاءِ الَّتِی سَمَّیْتَهَا قَالَ نَعَمْ إِنَ ذَلِکَ أَنْفَعُ لَهُ یَشْتَرِی مَا یُرِیدُ) (۳) (۱۱)

و موثقه پنجم :(سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْفِطْرَهِ نَجْمَعُهَا وَ نُعْطِی قِیمَتَهَا وَرِقاً وَ نُعْطِیهَا رَجُلًا وَاحِداً مُسْلِماً قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ) (۴) در این موثقه ها قید درهما و فضه آمده است ولی در دو روایت اخیر در کلام سائل این قید آمده است و امام علیه السلام در جواب فرموده اند (لَا بَأْسَ بِهِ) لیکن در روایات دیگر قید درهم یا فضه – که همان درهم است – در کلام امام علیه السلام آمده است که گفته شده دلالت بر تقیید قیمت به پول رائج دارد؛ ممکن است کسی بگوید این دو نوع روایات مثبتین هستند که اگر اطلاق تمام شد در موثقه اول اسحاق بن عمار این روایت می گوید قیمت به فضه هم می تواند داد و لازم نیست اطلاق را قید بزنیم زیرا مفهوم قیود سالبه جزئیه است نه کلیه که چنانچه نکته ای برای ذکر قید باشد دیگر وجهی برای حمل مطلق بر مقید نیست و شاید در اینجا نکته ذکر قید این باشد که دراهم و فضه پول شایع و آسان و در دسترس بوده و محل ابتلا همه بوده است به این معنا که در دست مردم بیشتر می باشد پس نمی توان از این روایات تخصیصی را استفاده کرد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۸، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره ۱۲۲۰۰، ح۱۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۸، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره ۱۲۲۰۰، ح۱۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۷، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۵، ح۶، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۶، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۳، ح۴، ط آل البیت.

لکن می توان گفت از مجموع این روایات می توان این را استفاده کرد که مقصود از ذکر قیمت حتی در موثقه اول پول است مخصوصا این که روای هم، روای همین روایات است که اسحاق بن عمار است یعنی مضمون همه این روایات یک چیز است نه دو حکم و آن هم اطلاق ندارد بنابراین مقصود استشهاد از مجموع روایات بر قرینیت و تفسیر مراد از موثقه اولی است و مقصود بحث تخصیص و حمل مطلق بر مقید نیست و این استدلال قابل قبول است که این روایت قرینه منفصله خواهد بود بر مقصود از روایت اول اسحاق بن عمار .

از جمله روایات صحیحه اسحاق بن المبارک است .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَكِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيم عليه السلام عَنْ صَدَقَةِ الْفِطْرَهِ يَجْعَلُ قِيمَتَهَا فِضَّهً قَالَ لَا بَأْس أَنْ يَجْعَلَهَا فِضَّهً وَ التَّمْرُ أَحَبُّ إِلَی) (۱) .(۱۳)

در اینجا فضه در کلام امام علیه السلام آمده است که در مقام جواب سؤال سائل از پرداخت قیمت به درهم است و امام علیه السلام تاکید کرده اند که از فضه - یعنی درهم - باشد ولی دادن جنس خرما احب است و این هم ظهوری در حصر دارد مثل روایت مروزی که گذشت که باید پول رایج باشد نه جنس دیگر پس وجه چهارم بر تعمیم نیز تمام نیست .

وجه پنجم: تمسک به عموم صحیحه عمر بن یزید است که قبلا گذشت (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام نُعْطِي الْفِطْرَهَ دَقِيقاً مَكَانَ الْحِنْطَهِ قَالَ لَا بَأْسَ يَكُونُ أَجْرُ طَحْنِهِ بِقَدْرِ مَا بَيْنَ الْحِنْطَهِ وَ الدَّقِيقِ وَ سَأَلْتُهُ يُعْطِي الرَّجُلُ الْفِطْرَهَ دَرَاهِمَ ثَمَنَ التَّمْرِ وَ الْحِنْطَهِ يَكُونُ أَنْفَعَ لِأَهْلِ بَيْتِ الْمُؤْمِنِ قَالَ لَا بَأْسَ) (۲) (۱۴)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۸، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۷، ح۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۷، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۴، ح۵، ط آل البیت.

ممکن است به این روایت به دو صورت استدلال می شود.

۱ -) اینکه ظاهر روایت این است که دقیق - یعنی آرد - به عنوان قیمت عوض از گنـدم پرداخت شده است از باب این که هر چنـد کمتر از یک صاع گنـدم است لیکن قیمتش به انـدازه یک صاع گندم است چون که عمل آرد کردن که روی آن انجام شده مالیت دارد (۱)

اشکال: این استدلال قابل قبول نیست زیرا روایت ناظر به دفع آرد به عنوان قیمت نیست چون دقیق و آرد همان طعام گندم نرم شـده است فقط از آن شـکل گنـدم خارج شده است و روایت هم نمی گوید به عنوان قیمت پرداخت شده است بلکه ظاهرش این است خود دقیق و آرد به عنوان فطره است منتهی مقـدارش ناقص شـده است ولی چون در مقابل این نقصان صاحب گندم یـک کـاری انجام داده است کأنه مثل جایی است که یک صاع گنـدم را به فقیر می پردازد و سـپس فقیر در مقابل آرد کردن سبوس های آن را به عنوان اجرت طحنش به او بدهد پس روایت نمی خواهد بگوید که آرد به عنوان قیمت پرداخت می شود .

۲ -) ممکن است به گـونه دیگری به این روایت اسـتدلال شـود و گفته شود که این روایت در حقیقت اجرت را مقابـل مقـدار نقصـان فطره از یـک صـاع قرار داده است و اجرت بـا منفعت طحن را کـافی دانسـته است که مثلاًـ در مقابل این ده گرمی که کمـتر شـده اسـت قرار گیرد که این منفعت جنس دیگری است ولی قیمتش همـان مقـدار است پس معلـوم می شـود در بعض الفطره می تـوان از جنس دیگری داد به شـرط این که قیمت به همـان مقـدار باشـد نه اینکه کـل این دقیق به عنوان قیمت داده شـده که بگوییم خلاف ظاهر روایت است حال اگر در مقابل بعض الفطره، بشود قیمت از جنس دیگر غیر از پول مانند منفعت پرداخت کرد در مقابل کل فطره نیز جایز است زیرا که فقهیاً احتمال فرق نیست.

ص: ۲۱۱

۱- موسوعه الامام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۲۴، ص۴۴۶.

اشکال: این استدلال هم در ست نیست چون

اولاً: شاید میان خصوص بعض و کل فرق باشد یعنی جایی که قیمت خود آن طعام افزوده شده است اشکالی نداشته باشد و نمی شود از آن به جائی که مقابل اصل طعام جنس دیگری داده می شود به عنوان قیمت تعدی نمود و

ثانیاً: این هم از روایات استفاده نمی شود که امام علیه السلام خواسته منفعت را به عنوان قیمت زکات فطره قرار دهند زیرا اگر فرموده بودند اجرش جزء زکات الفطره است قابل قبول بود ولیکن این را نگفته اند بلکه فرموده است نقصانی که در کمیت آرد است در مقابل اجرت آرد کردن آن است و مانند جائی است که خود فقیر آن مقدار را برای آرد کردن بپردازد.

بنابر این از این روایت نه تقریب اول استفاده می شود و نه تقریب دوم و به هیچ وجه نمی توان به آن استدلال کرد که جنس دیگری به عنوان قیمت مجزی است و حق با محشین (۱) است که دادن کالای دیگری فضلا از منفعت و یا عملی مجزی از جنس نیست و اگر بخواهد قیمت بپردازد لازم است نقد رایج بدهد.

مسئله دوم ؛اجزاء پرداخت جنس معیب به عنوان قیمت ؛مسئله سوم : عدم اجزاء نصف صاع ۹۲/۱۰/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله دوم ؛اجزاء پرداخت جنس معیب به عنوان قیمت ؛مسئله سوم : عدم اجزاء نصف صاع

بحث در مسئله دوم بود که مرحوم سیدرحمه الله در آن سه جهت را متعرض می شوند و رسیدیم به جهت سوم که می فرماید (و علی هذا الاساس فیجزی المعیب و الممزوج و نحوهما بعنوان القیمه، و کذا کلّ جنس شکّ فی کفایته، فإنّه یجزی بعنوان القیمه) (۱)

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص ۲۲۰.

چون که ایشان در جهت دوم قائل به اجزا شدند در این جهت هم می فرماید بنابراین که بشود از جنس دیگری به عنوان قیمت فطره بدهد، می شود جنس معیب و یا ممزوج را - مثلا گندم معیوب را - به عنوان قیمت پرداخت کند و مجزی است و آن را از آثار بحث در جهت دوم قرار دادند و در ذیل اضافه می کند همچنین هر کالایی که شک داریم که آیا می توان به عنوان جنس داد یا خیر مثلاـ طعامی را که نمی دانیم غالب است یا نه، به عنوان قیمت می توان داد البته بنابر مبنایی که باید قیمت، پول رائج باشد این نتیجه، دیگر صحیح نمی باشد ولی طبق مبنای خود ایشان که در قیمت قائل به تعمیم شدند مجزی خواهد شد.

مرحوم آقای بروجردی رحمه الله و امام رحمه الله هم تبعیت کردند و یک اشکال اضافه کرند که حتی بنابر تعمیم در قیمت این مطلب درست نیست.

کلام مرحوم آقای بروجردی رحمه الله این است (الأحوط الاقتصار علی الأثمان و لو بنی علی التعمیم فالأحوط الاقتصار علی غیر ما هو من الأجناس الأصلیه فإجزاء المعیب و الممزوج و الملفّق من جنسین منها بعنوان القیمه فی غایه الإشکال) (۱) کانه می خواهند این مطلب را بفرمایند: حال که دادن جنس به عنوان قیمت را قبول کردیم باید گفت که این مخصوص به پرداخت جنس دیگر غیر از اجناسی است که در روایات ذکر شده است چون ظاهر روایات دفع قیمت به عنوان بدل است و میان بدل و مبدل مغایرت لازم است زیرا که قیمت بدل از جنس است و بدلیت هم اقتضای مغایرت می کند پس باید دادن به عنوان قیمت از جنس دیگر باشد و نمی شود از خودش به عنوان قیمت داده شود.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۰، ط.ج.

شبیه این اشکال فوق را مرحوم صاحب جواهررحمه الله (۱) در فرع آینده مطرح می کند چون در آنجا مرحوم سیدرحمه الله می فرماید که می توان از همان جنس کمتر از یک صاع که قیمتش به اندازه یک صاع است پرداخت کرد یعنی آنجا می فرماید به عنوان جنس مجزی نیست چون کمتر از صاع است ولی به عنوان قیمت مجزی است چون قیمت آن مساوی است و مرحوم صاحب جواهررحمه الله در آن فرع این مطلب را فرموده است که به عنوان قیمت مجزی نیست زیرا که مغایرت لازم است تا بدلیت حفظ شود.

اشکال :لیکن این بیان تمام نیست زیرا که در روایات دفع قیمت، بدلیت به لحاظ پراخت قیمت است نه عین و این محفوظ است یعنی قیمت را بدل قرار داده است که اگر از روایات نسبت به قیمت در اجناس، تعمیم استفاده کردیم این مالیت و قیمت دیگر فرقی ندارد که در جنس دیگری باشد غیر از این اجناس یا در یکی از آن اجناس باشد.

حاصل این که بدلیت قیمت و عوض بودن آن از جنس در مانحن فیه محفوظ است البته مرحوم صاحب جواهررحمه الله در مسأله آینده بیان دیگری را مطرح می کنند ایشان در آنجا گفته است که کمتر از یک صاع از همان جنس با قیمت بیشتر مجزی نیست زیرا که ظاهر روایات پرداخت جنس، این است که اگر بخواهد از آن اجناس بدهد باید یک صاع کامل باشد و کمتر از یک صاع جایز نیست و این بدعتی است که عثمان و معاویه قرار داده اند و نکته تاکید ایشان لزوم کمیت یک صاع از آن اجناس است مطلقا حتی اگر به عنوان قیمت داده شود که اگر این مطلب تمام باشد در مسئله دوم مفید خواهد بود و در این جا نافع نیست زیرا که در مانحن فیه کمیت صاع بیشتر محفوظ است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۱۵، ص ۵۲۰.

البته استظهار ایشان هم قابل قبول نمی باشد چون که آن روایات ناظر به دفع جنس است نه قیمت فلذا نمی توان از این جهت از روایات لزوم پرداخت صاع کامل، اطلاق و تعمیم استفاده کرد که به عنوان قیمت هم نمی شود از نوع گرانتر کمتر از یک صاع بدهد پس اگر تعمیم را در باب قیمت استفاده کردیم و گفتیم اعم از پول و جنس است و این که در روایات آمده است که عثمان یا معاویه نصف صاع از گندم را قرار داده بودند - که این بدعت است - ناظر به پرداخت به عنوان قیمت نیست بلکه ظاهرش پرداخت به عنوان جنس است ولهذا بدعت می باشد بنابر این در هر دو فرع حق با مرحوم ماتن رحمه الله است که چنانچه تعمیم در قیمت استفاده شود شامل مانحن فیه خواهد بود.

(مسأله ۳: لا ـ یجزی نصف الصاع مثلًا من الحنطه الأعلی، و إن کان یسوّی صاعاً من الأدون أو الشعیر مثلًا إلّا إذا کان بعنوان القیمه) [(۱)](#) (۴)می فرماید اگر بخواهد مقدار کمتر از یک صاع از گندم گرانتر و بهتری را بپردازد که قیمتش مساوی است با یک صاع از گندم، این به عنوان جنس مجزی نیست ولی به عنوان قیمت مجزی است .

همانگونه که گفتیم صاحب جواهررحمه الله و برخی دیگران گفته اند به عنوان قیمت هم مجزی نیست چون بدلیت و مغایرت محفوظ نیست و یا خلاف اطلاق روایات تحدید به یک صاع کامل است .

پاسخ هر دو بیان را در ذیل مسأله قبل بیان کردیم؛ برخی هم خواسته اند از صحیحه عمر بن یزید در پرداخت آرد (دقیق) کمتر از یک صاع، در اینجا نیز استفاده کنند که آن هم قبلاً رد شد و گفته شد آن هم به عنوان قیمت نیست بلکه به عنوان جنس است زیرا که اصلش یک صاع از گندم است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص ۲۲۰، ط.ج.

(مسأله ۴: لا یجزی الصاع الملفّق من جنسین بأن یخرج نصف صاع من الحنطه و نصفاً من الشعیر مثلًا إلّا بعنوان القیمه) (۱) در این مسئله بحث تلفیق از دو جنس مانند گندم و جو یا خرما یا مویز است مثلا یک صاع نصفش را گندم و نصفش را خرما بپردازد و می فرماید به عنوان قیمت مجزی است نه به عنوان جنس چون قیمتش صدقه و فطره است نه جنسش و این بنابر تعمیم در قیمت صحیح است أما کسی که این را قبول نداشته باشد - همان گونه که ما اختیار کردیم - این جا هم قائل به عدم اجزاء خواهد شد .

اما این که چرا به عنوان جنس اشکال دارد با وجود این که یک صاع کامل است و یکی از اجناس قوت غالب است؟ به این دلیل است که هر دو قوت غالب بوده و از اجناس اربعه هستند و آنچه که واجب بوده است همین بوده که یکی از اینها باشد و صاع ملفق مصداق جامع آن ها بوده است .

قبلًا از این اشکال به مناسبتی بحث شد و نکته این فتوای مشهور، استظهار از روایات صاع است که در آنها لفظاً عنوان صاعی از هر یک از اجناس آمده است که ظاهر در اضافه صاع به هریک از اجناس است نه مجموع آنها به نحو امتزاج لهذا لفظ شامل جایی که صاع ملفق است نمی شود و اطلاق لفظی در کار نیست ولی ممکن است که کسی بگوید عرف و عقلاء الغا خصوصیت می کنند لیکن این هم مشکل است زیرا ممکن است صاع کامل از یک جنس نکته داشته باشد مثلا فقیر از یکی از این اجناس کاملا سیر شود و با وجود احتمال این خصوصیت دیگر إلغا خصوصیت ممکن نیست و از طرفی لفظ هم که اطلاق ندارد پس مقتضای اطلاق أمر تعیّن یک صاع از هر جنس یعنی غیر ملفق است .

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۱، ط.ج.

برخی از بزرگان یک جا را استثنا کرده اند که صحیح هم است و آن جایی است که جنس ملفق از دو جنس خودش طعام غالبی باشد مثلاـ در جایی طعامی غالب ملفق از آرد گندم و خرما و یا آرد گندم و جو باشد که خود آن مرکب هم، طعام غالب باشد آنجا این اطلاق را خواهیم داشت و آن اطلاق روایات (ما یتغذی به) و امثال آن است که یک صاع از هر طعام و غذای غالبی را مجزی دانسته است و دیگر نیازی به الغاء خصوصیت نداریم تا در آن اشکال شود بنابراین جایی که مرکب قوت غالب باشد اطلاق عنوان (ما یتغذی به) و قوت غالب شامل آن می شود و از باب این اطلاق مجزی می شود.

مسئله پنجم؛ در اداء قیمت فطره میزان زمان اخراج است ۹۲/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مسئله پنجم ؛ در اداء قیمت فطره میزان زمان اخراج است

(مسأله ۵: المدار قیمه وقت الإخراج لاـ وقت الوجوب و المعتبر قیمه بلد الإخراج لا وطنه و لا بلد آخر فلو کان له مال فی بلد آخر غیر بلده و أراد الإخراج منه کان المناط قیمه ذلک البلد لا قیمه بلده الذی هو فیه) (۱) (۱)

مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله می فرماید اگر قرار شد زکات فطره را با قیمت اداء کند میزان، قیمت زمان اخراج هست نه زمان وجوب و همچنین میزان از حیث مکان، بلد دفع است نه بلد دیگری که او در آنجا ساکن باشد و این دو نکته، هر کدام مستفاد از روایات است.

ص: ۲۱۷

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۱.

اما اینکه میزان، وقت اخراج است نه وقت وجوب زکات چون آنچه متعلق زکات فطره است طعام است و قیمت هم که در روایات قیمت مطرح شده است و به عنوان قیمت آن طعام پرداخت می شود قهراً معنایش این است که بدل آن طعامی است که می خواهد پرداخت کند که باید قیمت زمان پرداخت باشد در حقیقت شبیه مثلی است که در ذمه، مثل باقی است و باید قیمت یوم الاداء داده شود و این جا هم این گونه است و روایات قیمت منصرف به همان قیمت یک صاع از جنس وقت ادا است چون بدل از آن در روایات قرار داده شده است.

نسبت به نکته دوم نیز میزان، بلد اخراج است نه بلد مکلف چون که منظور از قیمت بدل از پرداخت آن جنس است در جایی که می خواهد آن بدل را بپردازد نه قیمت جنس در جای دیگر؛ مضافاً به این که روایتی داشتیم که به آن تصریح کرده بود البته در سندش سلیمان بن حفص مروزی بود.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ حفص الْمَرْوَزِی قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُول إِنْ لَمْ تَجِدْ مَنْ تَضَعُ الْفِطْرَهَ فِیهِ فَاعْزِلْهَا تِلْکَ السَّاعَهَ قَبْلَ الصَّلَاهِ وَ الصَّدَقَهُ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ أَوْ قِیمَتِهِ فِی تِلْکَ الْبِلَادِ دَرَاهِم) (۱) .(۲)

از برخی از فقها کیفیتی برای تقدیر هم نقل شده است که برخی گفته اند باید کمتر از یک درهم نباشد و برخی گفته اند لازم است کمتر از ثلثی الدرهم نباشد که مرحوم صاحب شرایع رحمه الله قول اول را نقل می کند که قولی بوده است که بایست یک درهم یا ثلثی الدرهم باشد و منشا این دو قول مرسله مفید است (قَالَ وَ سُئِلَ عَنْ قَدْرِ الْقِیمَهِ فَقَالَ دِرْهَمٌ فِی الْغَلَاءِ وَ الرُّخْصِ قَالَ وَ رُوِیَ أَنَّ أَقَلَّ الْقِیمَهِ فِی الرُّخْصِ ثُلُثَا دِرْهَم) (۲) (۳)

ص: ۲۱۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۷، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۶، ح۷، ط آل البیت.

۲- المقنعه، الشیخ المفید، ص۲۵۱.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۹، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۲۰۳، ح۱۴، ط آل البیت.

و اینکه یک درهم باشد در برخی از روایات دیگر آمده بود مثل روایت ایوب بن نوح)وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ جَمِیعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَیُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ علیه السلام (أَنَّ قَوْماً یَسْأَلُونِّی عَنِ الْفِطْرَهِ وَ یَسْأَلُونِّی أَنْ یَحْمِلُوا قِیمَتَهَا إِلَیْکَ وَ قَدْ بَعَثْتُ إِلَیْکَ هَذَا الرَّجُلَ عَامَ أَوَّلَ وَ سَأَلَنِی أَنْ أَسْأَلَکَ فَأُنْسِیتُ ذَلِکَ وَ قَدْ بَعَثْتُ إِلَیْکَ الْعَامَ عَنْ کُلِّ رَأْسٍ مِنْ عِیَالِهِ بِدِرْهَمٍ عَلَی قِیمَهِ تِسْعَهِ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ فَرَأْیُکَ جَعَلَنِیَ اللَّهُ فِدَاکَ فِی ذَلِکَ فَکَتَبَ علیه السلام الْفِطْرَهُ قَدْ کَثُرَ السُّؤَالُ عَنْهَا وَ أَنَا أَکْرَهُ کُلَّ مَا أَدَّی إِلَی الشُّهْرَهِ فَاقْطَعُوا ذِکْرَ ذَلِکَ وَ اقْبِضْ مِمَّنْ دَفَعَ لَهَا وَ أَمْسِکْ عَمَّنْ لَمْ یَدْفَع) (۱)

و در موثقه اسحاق بن عمار هم آمده است که (وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَی بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام مِثْلَهُ وَ قَالَ: وَ لَا بَأْسَ أَنْ تُعْطِیَهُ قِیمَتَهَا دِرْهَما) (۲)

لیکن این استدلالات صحیح نیست زیرا که روایت اول مرسل است و مضافاً به اینکه شاید ناظر به زمانی است که قیمت آن اینگونه بوده است و روایت دوم هم ظهور در عدم جواز کمتراز درهم ندارد بلکه دادن در زمانی بوده است که قیمت (تِسْعَهِ أَرْطَالٍ بِدِرْهَم) بوده است چنانچه به آن تصریح می کند و درهم که در روایت اسحاق بن عمار آمده تمییز است که قیمت را به درهم بدهیم و تنوین آن تنوین تنکیر نیست تا اینکه مقدار یک درهم را لازم کرده باشد پس مقتضای اطلاق دفع به قیمت، دادن قیمت هر زمان است هر چند که باشد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۶، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۱۹۲، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۴۸، ابواب زکاه الفطره، باب۹، شماره۱۲۲۰۰، ح۱۱، ط آل البیت.

البته در اینجا بحثی است که اگر قیمت یکی از اجناس کمتر بود می تواند قیمت آن جنس اقل را بدهد چون آنچه بر او واجب بود یکی از این اجناس بود و ظاهر روایات قیمت این بود که قیمت آن جنسی را که می خواهد بدهد، می تواند بپردازد و همچنین اگر در قیمت یک جنس مراتب وجود داشت مثلا دو نوع گندم بود گران و ارزان که می تواند - به مقتضای اطلاق روایات قیمت از این جهت - نوعی که ارزانتر است قیمتش را بدهد بشرط این که نوع متعارف باشد .

حال در اینجا بحث دیگری مطرح می شود که اگر اجناس متفاوت القیمه بود لیکن آن جنس که ارزانتر است در آن بازار موجود نباشد آیا این اطلاق اینجا را هم می گیرد و پرداخت آن قیمت ارزانتر مجزی است؟ شاید کسی بتواند اینجا در این اطلاق تشکیک کند و بگوید به مناسبات حکم و موضوع در زکات فطره که طعام اصل است منظور آن قیمتی است که بتواند با آن طعام روز را بخرد بنابراین به این اندازه اطلاق از روایات قیمت استفاده نمی شود مخصوصا با تعلیلی که در برخی از آن روایت آمده بود (یشتری مایرید)که ناظر به خرید طعام مورد پسند فقیر است پس لازم است قیمت به اندازه ای باشد که بتواند یک صاع از اجناس اطعمه موجود در بازار آن بلد را با آن قیمت بخرد و این قطعاً احوط است.

(مسأله ۶: لا ـ یشترط اتحاد الجنس الذی یخرج عن نفسه مع الذی یخرج عن عیاله و لا اتحاد المخرج عنهم بعضهم مع بعض فیجوز أن یخرج عن نفسه الحنطه و عن عیاله الشعیر أو بالاختلاف بینهم أو یدفع عن نفسه أو عن بعضهم من أحد الأجناس و عن آخر منهم القیمه أو العکس) (۱) .(۷)

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۱.

می فرمایـد این که قبلا گفته شد می بایست یک صاع از یک جنس باشد و ملفق از دو جنس نباشد به لحاظ هر راس است اما به لحاظ مکلفین و رؤوس متعدد وحدت جنس شرط نیست و این مطلب به جهت اطلاق روایات از این جهت است زیرا که در روایات، یک صاع - که مربوط به یک راس به هر جنس است - اضافه شده بود که از آنها وحدت استفاده شد لیکن برای هر صاع نه هر رأس، فلذا در یک صاع برای یک راس این اضافه اخذ شده است و نمی توانیم این خصوصیت را هم الغاء کنیم اما بلحاظ دو راس و رؤوس و مکلفین چنین قیدی در لسان روایات نیست پس می توان از اطلاق استفاده کرد که اتحاد در جنس لازم نیست و مقتضای اصل عملی هم نفی شرطیت آن است که اگر اطلاق لفظی هم نبود باز هم نتیجه همین بود.

(مسأله ۷: الواجب فی القدر الصاع عن کل رأس من جمیع الأجناس حتی اللبن عن الأصح و إن ذهب جماعه من العلماء فیه إلی کفایه أربعه أرطال و الصاع أربعه أمداد و هی تسعه أرطال بالعراقی فهو ستمائه و أربعه عشر مثقالا ـ و ربع مثقال بالمثقال الصیرفی فیکون بحسب حقه النجف التی هی تسعمائه مثقال و ثلاثه و ثلاثون مثقالا و ثلث مثقال نصف حقه و نصف و قیه و أحد و ثلاثون مثقالا ـ إلا مقدار حمصتین و بحسب حقه الإسلامبول و هی مائتان و ثمانون مثقالا حقتان و ثلاثه أرباع الوقیه و مثقال و ثلاثه أرباع المثقال و بحسب المن الشاهی و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالا نصف من إلا خمسه و عشرون مثقالا و ثلاثه أرباع المثقال) مقدار واجب یک صاع کامل است حتی در لبن این مسئله هفتم ناظر به این است که جنس، نمی تواند کمتر از یک صاع باشد و باید کامل باشد برخلاف نظر برخی از عامه که این مسئله نیز تعریض به آنها است مثلاً أحناف گفته انـد نصف صاع کافی است، روایات زیادی در این باب آمـده است که مجموع آنها به حـد تواتر یا استفاضه می رسـد که می فرماید کمتر از یک صاع مجزی نیست .

ص: ۲۲۱

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَاعلیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِطْرَهِ کَمْ یُدْفَعُ عَنْ کُلِ رَأْسٍ مِنَ الْحِنْطَهِ وَ الشَّعِیرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّبِیبِ قَالَ صَاعٌ) (۱) (۸)

روایت دوم: (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ یَاسِرٍ الْقُمِّیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَاعلیه السلام قَالَ: الْفِطْرَهُ صَاعٌ مِنْ حِنْطَهٍ وَ صَاعٌ مِنْ شَعِیرٍ وَ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ وَ صَاعٌ مِنْ زَبِیبٍ وَ إِنَّمَا خَفَّفَ الْحِنْطَهَ مُعَاوِیَهُ) (۲) (۹)

روایت سوم: (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَبِی یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِیهِ علیه السلام أَنَّ أَوَّلَ مَنْ جَعَلَ مُدَّیْنِ مِنَ الزَّکَاهِ عِدْلَ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ عُثْمَانُ) (۳) (۱۰)

روایت چهارم : (فِی الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدعلیه السلام فِی حَدِیثِ شَرَائِعِ الدِّینِ قَالَ وَ زَکَاهُ الْفِطْرَهِ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ رَأْسٍ صَغِیرٍ أَوْ کَبِیرٍ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی أَرْبَعَهُ أَمْدَادٍ مِنَ الْحِنْطَهِ وَ الشَّعِیرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّبِیبِ وَ هُوَ صَاعٌ تَامٌّ وَ لَا یَجُوزُ ذَلِکَ أَجْمَعُ إِلَّا إِلَی أَهْلِ الْوَلَایَهِ وَ الْمَعْرِفَه) (۴) (۱۱)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۲، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۵۶، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۴، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره ۱۲۱۶۰، ح۵، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۴، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۲، ح۷، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۹، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۷۵، ح۲۰، ط آل البیت.

روایت پنجم : (وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِی الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ ذَكَرَ صَدَقَةَ الْفِطْرَةِ أَنَّهَا عَلَى كُلِّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مِنْ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ زَبِيبٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ ذُرَةٍ قَالَ فَلَمَّا كَانَ زَمَنُ مُعَاوِيَةَ وَ خَصِبَ النَّاسُ عَدَلَ النَّاسُ عَنْ ذَلِكَ إِلَى نِصْفِ صَاعٍ مِنْ حِنْطَه) (1) (۱۲)

روایت ششم : (وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ سَلَمَةَ أَبِی حَفْصٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنْ أَبِيهِ علیه السلام قَالَ: صَدَقَةُ الْفِطْرَةِ عَلَى كُلِّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ عَنْ كُلِّ مَنْ تَعُولُ يَعْنِی مَنْ يُنْفَقُ عَلَيْهِ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ زَبِيبٍ فَلَمَّا كَانَ زَمَنُ عُثْمَانَ حَوَّلَهُ مُدَّيْنِ مِنْ قَمْحٍ) (2) (۱۳)

مقابل این روایات روایاتی است که دلالت دارد بر این که در خصوص جنس گندم یا جو و یا حبوبات می توان نصف صاع بدهد مانند :

روایت اول: (وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ فَقَالَ عَلَى كُلِ مَنْ يَعُولُ الرَّجُلُ عَلَى الْحُرِّ وَ الْعَبْدِ وَ الصَّغِيرِ وَ الْكَبِيرِ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ وَ الصَّاعُ أَرْبَعَةُ أَمْدَادٍ) (3) .(۱۴)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۵، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۵، ح۱۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۵، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۴، ح۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۶، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۷، ح۱۲، ط آل البیت.

روایت دوم: (وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ قَالَ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ حِنْطَهٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ وَ التَّمْرُ أَحَبُّ إِلَی) (۱) .(۱۵)

روایت سوم : (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَی عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُكَيْرٍ وَ الْفُضَيْلِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام فِی حَدِيثٍ قَالا فَإِنْ أَعْطَی تَمْراً فَصَاعٌ لِكُلِّ رَأْسٍ وَ إِنْ لَمْ يُعْطِ فَنِصْفُ صَاعٍ لِكُلِّ رَأْس مِنْ حِنْطَهٍ أَوْ شَعِيرٍ وَ الْحِنْطَهُ وَ الشَّعِيرُ سَوَاءٌ مَا أَجْزَأَ عَنْهُ الْحِنْطَهُ فَالشَّعِيرُ يُجْزِی) (۲) .(۱۶)

روایت چهارم : (وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ عَلَی كُلِّ رَأْسٍ مِنْ أَهْلِكَ إِلَی أَنْ قَالَ عَنْ كُلِّ إِنْسَانٍ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ حِنْطَهٍ أَوْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِيبٍ لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ الْحَدِيث) (۳)

روایت پنجم : (وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام يَقُولُ الصَّدَقَهُ لِمَنْ لَا يَجِدُ الْحِنْطَهَ وَ الشَّعِيرَ يُجْزِی عَنْهُ الْقَمْح وَ الْعَدَسُ وَ الذُّرَهُ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِيبٍ) (۴) (۱۸)

ص: ۲۲۴

۱- وسائل الشيعه، الشيخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۷، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره ۱۲۱۷۰، ح۱۵، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، الشيخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۷، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۹، ح۱۴، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، الشيخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۶، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۶، ح۱۱، ط آل البيت.

۴- وسائل الشيعه، الشيخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۷، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۸، ح۱۳، ط آل البيت.

روایت ششم : (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادٍ وَ بُرَيْدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالُوا سَأَلْنَاهُمَاعليه السلام عَنْ زَكَاةِ الْفِطْرَةِ قَالا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِيبٍ أَوْ شَعِيرٍ أَوْ نِصْفُ ذَلِكَ كُلِّهِ حِنْطَةٌ أَوْ دَقِيقٌ أَوْ سَوِيقٌ أَوْ ذُرَةٌ أَوْ سُلْتٌ عَنِ الصَّغِيرِ وَ الْكَبِيرِ وَ الذَّكَرِ وَ الْأُنْثَى وَ الْبَالِغِ وَ مَنْ تَعُولُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ) (۱) (۱۹)

روایت هفتم : (وَ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَلَوِيِّ عَنْ قُنْبُرِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ شَاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَاعليه السلام أَنَّ الْفِطْرَةَ مُدَّيْنِ مِنْ حِنْطَةٍ وَ صَاعاً مِنَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّبِيبِ) (۲) (۲۰)

و مدّین نصف صاع است

روایت هشتم : (مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِي فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرعليه السلام وَ لَيْسَ عِنْدَهُ غَيْرُ ابْنِهِ جَعْفَرٍ- عَنْ زَكَاةِ الْفِطْرَةِ فَقَالَ يُؤَدِّي الرَّجُلُ عَنْ نَفْسِهِ وَ عِيَالِهِ وَ عَنْ رَقِيقِهِ الذَّكَرِ مِنْهُمْ وَ الْأُنْثَى وَ الصَّغِيرِ مِنْهُمْ وَ الْكَبِيرِ صَاعاً مِنْ تَمْرٍ عَنْ كُلِّ إِنْسَانٍ أَوْ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ وَ هِيَ الزَّكَاةُ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مَعَ الصَّلَاةِ عَلَى الْغَنِي وَ الْفَقِيرِ مِنْهُمْ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ وَ عَلَى الْفَقِيرِ الَّذِي يُتَصَدَّقُ عَلَيْهِ قَالَ نَعَمْ يُعْطِي مِمَّا يُتَصَدَّقُ بِهِ عَلَيْه) (۳) بنابراین بین این دوسته از روایات تعارض واقع می شود که باید دید چگونه می توان این تعارض را حل کرد.

ص: ۲۲۵

۱- وسائل الشيعه، الشيخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۸، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۷۲، ح۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشيعه، الشيخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۸، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۷۴، ح۱۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشيعه، الشيخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۸، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۷۸، ح۲۳، ط آل البیت.

ادامه مسئله هفتم؛ وجوه علاج تعارض بین ادله ای که یک صاع کامل را واجب می کرد و ادله ای نصف صاع ۹۲/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه مسئله هفتم ؛ وجوه علاج تعارض بین ادله ای که یک صاع کامل را واجب می کرد و ادله ای نصف صاع

بحث در مسئله هفتم بود که عرض کردیم مرحوم سیدرحمه الله می فرماید: (مسأله ۷: الواجب فی القدر الصاع عن کلّ رأس من جمیع الأجناس حتّی اللبن علی الأصحّ) یعنی مقدار واجب برای زکات فطره یک صاع است و عرض شد در رابطه با اینکه اجمالاً یک صاع از طعام لازم است شاید مسأله اجماعی باشد همچنین در روایات زیادی هم وارد شده است که آنها به حد تواتر یا استفاضه می رسید؛ البته آن روایات دو دسته بود یک دسته، صاع را در همه اجناس حتی گندم و جو لازم می دانست و دسته دیگر از روایات در خصوص گندم و برخی هم در جو و سایر حبوباتی که به عنوان فطره پرداخت می شود نصف صاع را قبول داشته و کافی می دانست که این دو دسته با هم معارض بوده و نیازمند علاج هستند که وجوهی در این رابطه قابل ذکر است .

وجه اول: این است که آن دسته ای را که می گفت نصف صاع و گندم کافی و مجزی است حمل کنیم بر اینکه منظور، پرداخت نصف صاع گندم به عنوان قیمت است که شاید روایت معاویه بن وهب هم شاهد بر آن باشد چون که عنوان)تقویم(یعنی قیمت گذاری در آن ذکر شده است.

ص: ۲۲۶

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُول فِي الْفِطْرَهِ جَرَتِ السُّنَّهُ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعٍ مِنْ زَبِيبٍ أَوْ صَاعٍ مِنْ شَعِيرٍ فَلَمَّا كَانَ فِي زَمَنِ عُثْمَانَ وَ كَثُرَتِ الْحِنْطَهُ قَوَّمَهُ النَّاسُ فَقَالَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ بِصَاعٍ مِنْ شَعِيرٍ) (۱) (۱)

تعبیر به)قَوَّمَهُ النَّاسُ(به این معناست که مردم نصف صاع گندم را به اندازه یک صاع از جو قیمت گذاری کردند بنابراین منظور کفایت نیم صاع از گندم به عنوان قمیت است و این با فتوای مرحوم سیدرحمه الله که قائلند قیمت را از جنس هم می توان داد حتی اگر از همان جنس باشد موافق است.

این جمع قابل قبول نیست چرا که اولاً: روایت معاویه بن وهب و روایات دسته اول که از آن قبیل است می گفت این تنصیف گندم از بدعتهای عثمان و معاویه بوده و برخلاف سنت پیامبرصلی الله علیه وآله می باشد مثل روایت یاسر القمی.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يَاسِرٍ الْقُمِّيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاعلیه السلام قَالَ: الْفِطْرَهُ صَاعٌ مِنْ حِنْطَهٍ وَ صَاعٌ مِنْ شَعِيرٍ وَ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ وَ صَاعٌ مِنْ زَبِيبٍ وَ إِنَّمَا خَفَّفَ الْحِنْطَهَ مُعَاوِيَهُ) (۲) .(۲)

ص: ۲۲۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۵، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۳، ح۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۴، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۰، ح۵، ط آل البیت.

بنابراین ذکر این نکته در این روایات دلیل بر رد آن است نه تجویز آن مخصوصاً این که همه مذاهب اهل سنت حتی کسانی که قائل به کفایت نصف صاع از گندم شده اند مانند احناف همگی پرداخت قیمت را به عنوان فطره مجزی نمی دانند

ثانیاً: حمل این روایات بر این معنا جمع عرفی نیست چون نصف صاع از گندم و یا جو به عنوان دادن جنس در آنها در عرض اجناس دیگر ذکر شده است یعنی این روایات صریح در این است که ناظر به پرداخت فطره از اجناس است نه قیمت آنها چون که می گوید از این جنس نیم صاع مانند یک صاع از خرما کافی است و از آن جنس هم همچنین و این ناظر به همان دفع فطره به اجناس است و معاویه و عثمان هم این گونه عمل کردند که اجناس فطره را این گونه قرار دادند نه آن که نیم صاع از گندم را چون که به قیمت و ارزش یک صاع از خرما یا جو بوده است پرداخت می کردند و اصلاً اگر نظر به پرداخت به عنوان قیمت بود بایستی بیان می شد که لازم است در قیمت، برابر باشد که در هر زمان و مکان فرق می کند و ممکن است ربع صاع یا ثلث و یا دو ثلث صاع بشود و وجهی هم برای اختصاص به گندم یا جو نبود پس این جمع خلاف صریح روایات است و جمع عرفی نیست.

وجه دوم: وجه دیگر از جمع این است که روایت دسته اول را در خصوص گندم و یا گندم و جو، بر استحباب حمل کنیم به قرینه نصف صاع که در دسته دوم آمده است مثل موارد مشابهی که در فقه آمده است مثلا در باب فدیه که گفته می شود که لازم است مریض از هریک روز ماه مبارک رمضان که روزه نگرفته است یک مد فدیه بپردازد که در برخی از روایات آمده است که مدّان لازم است و در برخی دیگر نیز آمده است یک مدّ کافی است و فقهاء روایات دو مد را حمل بر استحباب کرده اند و اینجا هم روایات یک صاع در گندم یا جو را حمل بر استحباب کنیم اشکال : این جمع هم قابل قبول نیست زیرا که:

اولاًـ: در روایـات دسـته اول روایـاتی بود که تصـریح کرده بودنـد که تنصـیف بـدعت عثمان و معاویه است و بر خلاف سـنت پیامبرصـلی الله علیه وآله می باشد و صریح در این است که نصف صاع بدعت است و صاع کامل در گندم فضلًا از جو و سایر حبوبات لازم است .

ثانیاً: اصل این حمل فی نفسه نیز جمع عرفی نیست مگر قرینه بر آن باشد چون بیان مقدار به وزن یا کیل در مقام تحدید است و در روایات مدّ قرائن خاصه وجود دارد.

وجه سوم: این دو دسـته روایات با هم تعارض می کننـد ولیکن چون دسـته دوم (نصف صاع در گندم) موافق با قول احناف از عامه است که این مـذهب در آن زمان حاکم و رایج بوده است فلذا روایات دسـته اول مخالف عامه بوده و دسـته دوم موافق و هنگام تعارض، روایت موافق از حجیت ساقط می شود و حمل برتقیه می شود.

اشـکال : این وجه جمع به این بیـان اشـکال دارد چون ترجیـح به مخـالفت عـامه در تعارض روایاتی صورت می گیرد که ظنی السـند باشند یعنی هر دو دلیل خبر واحد معتبر باشند زیرا که ترجیح سندی است و حال آنکه در مانحن فیه بعید نیست روایات دسته دوم همانند دسته اول قطعی السند باشند یعنی اجمالا علم داریم به صدور برخی از آنها زیرا که هم متعدد و هم اکثر آنها دارای سـند أعلاـیی بودنـد بلکه برخی، روایت فضـلا می باشـد و انسان مجموع این روایات را که نگاه می کنـد اجمالاً علم به صدور برخی از آنها پیدامی کند بنابراین ظنی السـند نیسـتند تا از باب ترجیح سندی از حجیت ساقط شود مضافا بر اینکه گفته شـده است که فتوای عامه (احناف) هم تنها در خصوص گنـدم است نه در سایر حبوبات ؛ که احدی از مذاهب عامه فتوا نداده اند که نصف صاع در جو و سایر حبوبات کافی باشد.

ص: ۲۲۹

وجه چهارم : این دو دسته از روایات که هر دو هم اجمالاً اطمینان به صدور آنها داریم هر چند قابل ترجیح سندی از باب مخالفت و موافقت عامه نیستند ولی می توان از باب جمع دلالی دسته دوم را بر تقیه حمل کرد زیرا که در مباحث تعارض الادله خواهیم گفت که یکی از جمع های عرفی همین جمع به لحاظ ظهور دو حدیث بلحاظ اصاله الجد در آنها است زیرا که حدیث دو ظهور دارد ۱) ظهور استعمالی در اطلاق و عموم و امثال آن که در این مرحله از دلالت اگر جمع عرفی وجود داشته باشد این جمع مقدم است و انجام می گیرد و تعارض حل می شود و ۲) ظهور حدیث در جدیت کلام و عدم تقیه بودن است که از آن تعبیر می شود به اصاله الجد و این ظهور حالی نزد عرف مثل آن ظهور اول است یعنی اگر یکی از دو حدیث صریح در جدیت بود و احتمال تقیه در آن نمی رفت بر خلاف دیگری، حدیث اول از این جهت اظهر و یا نص می شود در عدم تقیه و جدی بودن و دیگری حمل برتقیه می شود و این مثل حمل ظاهر بر نص به لحاظ ظهور استعمالی است و در این صورت حدیث موافق عامه موجب احتمال عدم جدیت می شود هر چند ظاهر در جدّیت باشد و حدیث مخالف عامه نص در جدیت و عدم تقیه است و جمع مذکور یعنی حمل دسته ای که احتمال تقیه در آن می رود بر عدم جدیت عرفی خواهد شد و تفصیل این مطلب در تعارض ادله بیان شده است.

بنـابراین روایت دسـته دوم چون مطـابق بـا عـامه است - خصوصـا حکـام عـامه - در آنها احتمال اینکه به جهت تقیه، از حکام صـادر شـده باشـد وجود دارد بخلاف روایات صاع که در آنها احتمال تقیه نیست خصوصا با لحن شدیـدی که در آنها آمـده است علاوه بر این که روایاتی هم که آن را بدعت عثمان و معاویه قرار داده است شاهد بر این جمع است.

پس هم مقتضـای قاعـده این جمـع است و هم شاهـد و قرینه بر این جمع موجود است و این وجه جمع قابـل قبول است و عـدم ذکر شـعیر در فتوای ابوحنیفه نمی توانـد مانع از این جمع باشد زیرا که تنصـیف حتی در شـعیر و یا سایر حبوبات اقرب به ذوق عـامه و طعـام است خصوصا این که در برخی از روایات آمـده است که حکام جور در همه زکات فطره نصف صاع لحاظ می کردند به جز خرما و زبیب مانند روایت ابراهیم بن ابی یحیی .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام أَنَّ أَوَّلَ مَنْ جَعَلَ مُدَّيْنِ مِنَ الزَّكَاةِ عِدْلَ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ عُثْمَانُ.) (۱)

وجه پنجم: تعـارض بین دو دسـته از روایت صورت می گیرد و تساقط می شود یعنی هر دو ظهور از حجیت ساقط می شود در نتیجه بایـد رجوع شود به برخی از روایاتی که با اطلاق، بر لزوم یک صاع در اطعمه دلالت دارد که دلالتش ظهوری و اطلاقی است به طوری که تنها اگر روایات دسـته دوم بود می توانست مقید آن باشد و گندم و یا گندم و جو را از آن خارج کند بنابر این چنین روایتی معارض نمی شود بلکه به مثابه عام فوقانی می شود که اگر دو دسته معارضی از روایات خاص در مورد شعیر وحنطه نیامـده بود مقید می شد و معارض نبود و در نتیجه تساقط دو خاص با رجوع به آن روایت مطلق ثابت می شود که باید در تمام اطعمه حتی گندم و جو یک صاع پرداخت شود که همان فتوای مشهور است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۴، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۲، ح۷، ط آل البیت.

این وجه متوقف بر ثبوت دو امر است

۱) وجه چهارم از جمع درست نباشد

۲) باید عام فوقانی این چنینی داشته باشیم تا بتوانیم بعد از تعارض و تساقط دو دسته صریح در نفی و اثبات، به آن مطلق یا عام فوقانی رجوع کنیم که در این رابطه ممکن است به دو روایت استناد کنند که عام فوقانی باشد

روایت اول: مکاتبه ابراهیم بن عقبه (وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُقْبَةَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْفِطْرَةِ كَمْ هِيَ بِرِطْلِ بَغْدَادَ عَنْ كُلِّ رَأْسٍ وَ هَلْ يَجُوزُ إِعْطَاؤُهَا غَيْرَ مُؤْمِنٍ فَكَتَبَ إِلَيْهِ عَلَيْكَ أَنْ تُخْرِجَ عَنْ نَفْسِكَ صَاعاً بِصَاعِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَ عَنْ عِيَالِكَ أَيْضاً وَ لَا يَنْبَغِي أَنْ تُعْطِيَ زَكَاتَكَ إِلَّا مُؤْمِناً) (۱) (۴)

می فرماید در مطلق فطره (صَاعاً بِصَاعِ النَّبِيِّ صلی الله علیه وآله) لازم است که همه اطعمه را شامل می شود

اشکال : در سند این روایت (ابراهیم بن عقبه) آمده است که صریحا توثیق نشده است ولی اجلای روات از او روایت می کنند و ظاهراً ایشان از خواص امام رضاعلیه السلام بوده است مضافا بر این که ظاهر روایت این است که (محمد بن عیسی) شهادت می دهد که مکاتبه مذکور صادر شده است چون که می گوید (فَكَتَبَ إِلَيْهِ) یعنی در حقیقت روایت (محمد بن عیسی) می شود ولیکن بحث در دلالت آن است زیرا که در روایت دو سوال مطرح شده است که هر دو ربطی به بحث ما ندارد؛ سوال دوم از لزوم پرداخت به مؤمن است و سؤال اول هر چند از مقدار است ولی از اصل مقدار فطره یعنی از لزوم صاع نیست بلکه سؤال از این است که صاع چقدر است چون صاع کیل است که معرف به وزن است که رطل مدنی و عراقی وزن است و محل اختلاف بوده است چنانچه از سایر روایات ظاهر می شود و سائل از این نکته سوال می کرده است که وزن فطره که یک صاع است چقدر است و کدام رطل میزان است؟ مدنی یا عراقی - و رطل مدنی یک و نیم برابر عراقی بوده است - امام علیه السلام می فرماید (صَاعاً بِصَاعِ النَّبِيِّ صلی الله علیه وآله)پس این روایت در مقام بیان لزوم یک صاع در هر طعامی نیست تا اطلاق از این جهت استفاده شود و مرجع فوقانی قرار گیرد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۴، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۶۱، ح۶، ط آل البیت.

روایت دوم: صحیحه اشعری (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِطْرَةِ كَمْ يُدْفَعُ عَنْ كُلِّ رَأْسٍ مِنَ الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّبِيبِ قَالَ صَاعٌ بِصَاعِ النَّبِي صلی الله علیه وآله) (1) (۵)

در این روایت سوال از اصل مقدار فطره است و امام علیه السلام می فرماید (صَاعاً بِصَاعِ النَّبِی صلی الله علیه وآله) یعنی یک صاع لازم است و آن هم به صاع پیامبرصلی الله علیه وآله و عنوان گندم و جو در سوال سائل ذکر شده است اما در جواب امام علیه السلام نیامده است و لذا ممکن است گفته شود که کلام امام علیه السلام به اطلاق شامل گندم و جو می شود نه به نصوصیت و صراحت بنابراین فوقانی می شود لیکن این مطلب هم تمام نیست زیرا که گندم و جو چون که در سؤال سائل آمده و به آن تصریح شده است و فی نفسه هم قدر متیقن از اجناس زکات فطره است مشمول جواب امام علیه السلام حتی در این صحیحه برای آنها کالصریح است که قابل اخراج و تخصیص نمی باشد پس این روایت هم مانند دسته اول با دسته دوم معارض است نه عام فوقانی نسبت به آن دسته .

ادامه مسئله هفتم و فصلٌ یر مبدأ وجوب و زمان اداء ۹۲/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۲۳۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۳۲، ابواب زکاه الفطره، باب۶، شماره۱۲۱۵۶، ح۶، ط آل البیت.

موضوع : ادامه مسئله هفتم و فصلٌ یر مبدأ وجوب و زمان اداء

بحث در مسئله هفتم بود که مرحوم سیدرحمه الله فرمودند:

(مسأله ۷): الواجب فی القدر الصاع عن کلّ رأس من جمیع الأجناس حتّی اللبن علی الأصحّ و إن ذهب جماعه من العلماء فیه إلی کفایه أربعه أرطال) (1)

اصل اینکه در مقدار فطره یک صاع لازم است و نصف صاع مجزی نیست گذشت بعد می فرماید حتّی اللبن که خصوص شیر- که یک نوع طعام است - یک صاع واجب است هر چند در آن اختلاف شده است که آیا در لبن هم یک صاع لازم است که هر صاع چهار مد و شش رطل مدنی و نه رطل عراقی است که صاع، کیل است ولی رطل و مثقال، وزن هستند و یا چهار رطل که کمتر از یک صاع است کافی است؟ در برخی از روایات آمده است یعنی در خصوص شیر برخی از فقهاء معتقدند چهار رطل کافی است؛ بزرگانی مثل مرحوم شیخ رحمه الله المبسوط: ج ۱ ص ۲۴۱. النهایه و نکتها: ج ۱ ص ۴۴۲. و علامه رحمه الله القواعد: ۶۱ و محقق رحمه الله الإیضاح ۱: ۲۱۴.

به این قول قائل شدند علت این قول هم وجود دو روایت است ولی مشهور خصوصا متاخرین مخالفت کرده اند.

روایت اول : (وَ عَنْ عَلِی بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ رَجُلٍ فِی الْبَادِیَهِ لَا یُمْکِنُهُ الْفِطْرَهُ قَالَ یَتَصَدَّقُ بِأَرْبَعَهِ أَرْطَالٍ مِنْ لَبَن) (۲)و در سند دیگر علی بن ابراهیم عن سلیمان بن الحسن بن علی عن علی بن الحسن عمن حدثه عن ابی عبدالله علیه السلام همین متن آمده است که ظاهراً یک حدیث لکن به دو طریق نقل شده است اما این روایت از نظر سند مرسله است و حجت نیست و از نظر دلالت هم ظاهر (یُمْکِنُهُ الْفِطْرَهُ) این است که آن فرد بادیه نشین فقیر است و غنی شرعی نیست و از اصل فطره عاجز است نه از دادن اجناس اربعه که برخی چنین گفته اند و امام علیه السلام در جواب می فرماید صدقه بدهد که این در حقیقت فطره نیست و صدقه مستحب است پس روایت اجنبی از محل بحث است .

۱- (۱) العروه الوثقی (المحشی)، ج۴، ص۲۲۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج۹، ص (۳۴۱) ۳-۱۲۱۸۱.

روایت دوم : مکاتبه محمد بن ریان است (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّیَّانِ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی الرَّجُلِ أَسْأَلُهُ عَنِ الْفِطْرَهِ وَ زَکَاتِهَا کَمْ تُؤَدَّی فَکَتَبَ أَرْبَعَهُ أَرْطَالٍ بِالْمَدَنِی) (۱)

این روایت از نظر سند تمام است اما دلالتش: از اصل مقدار زکات فطره سوال کرده است و در خصوص لبن نیامده است فلذا برخی گفته اند که سقط یا تصحیفی در روایت رخ داده است به این نحو که در روایت اربعه امداد بوده است نه اربعه ارطال و این قول، درست است چون هر مدی یک رطل و نیم است و بعید نیست که تصحیف شده باشد که این گونه بوده (اربعه امداد سته ارطال بالمدنی) شاهد این نکته این است که در جای دیگر و روایات مختلف اربعه امداد آمده است .

بنابراین، این روایت هم در مورد مطلق زکات فطره آمده است که اگر سقطی یا تصحیفی در آن نباشد این روایات مخالف با دلیل قطعی السند است که مجموع روایات لزوم صاع کامل در فطره و روایت ظنی السند حتی اگر فی نفسه معتبر هم باشد با مخالفت و تعارض با دلیل قطعی السند از حجیت می افتد چنانچه در مبحث تعارض الادله در اصول اثبات شده است بنابراین در شیر (لبن) هم یک صاع یعنی شش رطل مدنی واجب است به جهت آن روایات مستفیضه و در برخی از آنها که معتبر هستند لزوم صاع کامل در همه اطعمه آمده است مضافا بر وجود روایت خاصی که در آن لزوم یک صاع در "اقط" که کشک است آمده است.

ص: ۲۳۵

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۴۲) ۵-۱۲۱۸۳.

(وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَاعلیه السلام فِی الْفِطْرَهِ قَالَ تُعْطَى مِنَ الْحِنْطَهِ صَاعٌ وَ مِنَ الشَّعِيرِ صَاعٌ وَ مِنَ الْأَقِطِ صَاع) (۱)

و این روایت هر چند در (اقط) است لیکن به طریق اولی لبن را هم شامل می شود

سپس مرحوم سید می فرمایدرحمه الله (و الصاع أربعه أمداد، و هی تسعه أرطال بالعراقیّ) العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۳۶۱

و صاع و وسق و مدّ، کیل هستند و ذکر این مکائیل از باب سهولت بوده است و معرف به وزن هستند هم عرفاً و هم در لسان روایات زیر که ادق است میزان وزن است و در روایات هم، صاع به رطل تبدیل شده است و در روایات باب زکات فطره این مطلب بیشتر تاکید شده است که نشانگر این مطلب است که میزان وزن است.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمَذَانِی وَ كَانَ مَعَنَا حَاجّاً قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِی الْحَسَنِ علیه السلام عَلَى يَدَی أَبِی جُعِلْت فِدَاكَ إِنَّ أَصْحَابَنَا اخْتَلَفُوا فِی الصَّاعِ بَعْضُهُمْ يَقُولُ الْفِطْرَهُ بِصَاعِ الْمَدَنِی وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ بِصَاعِ الْعِرَاقِی قَالَ فَكَتَبَ إِلَى الصَّاعُ بِسِتَّهِ أَرْطَالٍ بِالْمَدَنِیِّ وَ تِسْعَهُ أَرْطَالٍ بِالْعِرَاقِیِّ قَالَ وَ أَخْبَرَنِی أَنَّهُ يَكُونُ بِالْوَزْنِ أَلْفاً وَ مِائَهً وَ سَبْعِينَ وَزْنَهً)

(وَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِیِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ علیه السلام أَسْأَلُهُ عَنِ الْفِطْرَهِ وَ كَمْ يُدْفَعُ قَالَ فَكَتَبَ ع سِتَّهُ أَرْطَالٍ مِنْ تَمْرٍ بِالْمَدَنِیِّ وَ ذَلِكَ تِسْعَهُ أَرْطَالٍ بِالْبَغْدَادِی) .(۲)

ص: ۲۳۶

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۳۳)۳-۱۲۱۵۸. .

۲- (۶)وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۴۱)۲-۱۲۱۸۰ .

و شاید ارتکاز عرفی هم همین بوده است و لذا مرحوم سیدرحمه الله هم می فرماید (و الصاع أربعه أمداد، و هی تسعه أرطال بالعراقیّ، فهو ستّمائه و أربعه عشر مثقالًا و ربع مثقال بالمثقال الصیرفیّ، فیکون بحسب حقّه النجف الّتی هی تسعمائه مثقال و ثلاثه و ثلاثون مثقالًا و ثلث مثقال، نصف حقّه و نصف وقیه و أحد و ثلاثون مثقالًا إلّا مقدار حمصتین، و بحسب حقّه الاسلامبول و هی مائتان و ثمانون مثقالًا، حقّتان و ثلاثه أرباع الوقیه و مثقال و ثلاثه أرباع المثقال، و بحسب المنّ الشاهی و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالًا، نصف منّ إلّا خمسه و عشرون مثقالًا و ثلاثه أرباع المثقال.) العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۳۶۱ و این تبدیل به وزن در زکات غلات هم به تفصیل ذکر شد و به موازین امروز یک صاع قریب به سه کیلو می شود.

(فصلٌ فی وقت وجوبها و هو دخول لیله العید جامعاً للشرائط، و یستمرّ إلی الزوال لمن لم یصلِّ صلاه العید، و الأحوط عدم تأخیرها عن الصلاه إذا صلّاها فیقدّمها علیها، و إن صلّی فی أوّل وقتها، و إن خرج وقتها و لم یخرجها فإن کان قد عزلها دفعها إلی المستحقّ بعنوان الزکاه، و إن لم یعزلها فالأحوط الأقوی عدم سقوطها، بل یؤدّیها بقصد القربه من غیر تعرّض للأداء و القضاء) (۱) فصل گذشته در مقدار فطره بود اما این فصل در مورد زمان وجوب است که مبدا وجوب کی هست؟ ابتدا متعرض مبدا وجوب می شود وبعد زمان ادا را بیان می کند و سپس عدم سقوط فطره را در صورت عدم اداء در وقت بیان می فرماید که سه جهت از بحث است .

ص: ۲۳۷

۱- (۷) العروه الوثقی (المحشی)، ج۴، ص۲۲۲.

اما جهت اول : مبـدا وجوب چه زمانی است که می فرمایـد (هو دخول لیله العیـد جامعاً للشـرائط) در این مبـدا وجوب اختلاف شده است معمولا دو قول ذکر می شود

۱-) مشهور متاخرین فرموده اند (غروب شب عید فطر است)

۲-) برخی از قـدما مثل شـیخ رحمه الله المبسوط فی فقه الإمامیه؛ ج ۱، ص: ۲۴۲ و دیگران که فرموده انـد مبدأ طلوع فجر روز عید است یعنی اول یوم عید الفطر است.

لیکن اقوال چهار قول است

۱-) قول مشهور و مرحوم سیدرحمه الله العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۳۶۱

۲ -) قول دیگر طلوع فجر است که منسوب به شـیخ رحمه الله المبسوط فی فقه الإمـامیه؛ ج ۱، ص: ۲۴۲ و برخی دیگر است و ۳-) قـول سـوم آن که مبـدا تعلـق و فعلیت وجوب غروب شب عیـد است ولی ادا واجب از فجر به بعـد است یعنی واجب معلق است مثل حج که از حین استطاعت وجوب فعلی می شود ولیکن واجب استقبالی و در زمان حج است و گفته اند مقصود قدما این قول است و این قول برخی از محشین بر عروه است . العروه الوثقی (المحشی)، ج۴، ص۲۲۲.

۴ -) قول چهارم آن است که مبدا وجوب از اول ماه مبارک رمضان است لیکن مسـتحب است که روز عید فطر قبل از صلات عید اداء شود.

این قول چهارم را مرحوم آقای میلانی رحمه الله در تقریراتشان اختیار کرده انـد و کلمات قدما را هم بر همین قول حمل کرده اند (۱)

ص: ۲۳۸

۱- (۸) محاضرات فی فقه الإمامیه - کتاب الزکاه؛ ج ۲، ص: ۳۰۹.

عمده استدلالی که بر این قول شده است استناد به صحیحه فضلا است.

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُکَیْرٍ ابْنَیْ أَعْیَنَ وَ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَهَ کُلِّهِمْ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُمَا قَالا عَلَی الرَّجُلِ أَنْ یُعْطِیَ عَنْ کُلِّ مَنْ یَعُولُ مِنْ حُرٍّ وَ عَبْدٍ وَ صَغِیرٍ وَ کَبِیرٍ یُعْطِی یَوْمَ الْفِطْرِ (قَبْلَ الصَّلَاهِ) فَهُوَ أَفْضَلُ وَ هُوَ فِی سَعَهٍ أَنْ یُعْطِیَهَا مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ یَدْخُلُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَی آخِرِهِ الْحَدِیثَ) (۱)

ظاهر این روایت این است که مبدا وجوب از اول ماه رمضان است زیرا که می گوید این واجب موسع است و افضل آن است که در قبل از نماز عید فطر بدهد برخی ها این فقره از روایت را که می فرماید (وَ هُوَ فِی سَعَهٍ أَنْ یُعْطِیَهَا مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ یَدْخُلُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ) حمل کرده اند براین که به عنوان قرض بدهد و روز عید آن را فطره احتساب کند همانگونه که در برخی روایات مال هم آمده است که البته این حمل از اینجا خیلی خلاف ظاهر است زیرا که تعبیر (فِی سَعَهٍ أَنْ یُعْطِیَهَا) صریح در پرداخت به عنوان فطره است نه قرض، مضافا بر این که خصوصیت ذکر اول یوم از ماه رمضان با دادن قرض تناسب ندارد؛ قرض می تواند در هر وقتی انجام پذیرد پس این حمل خلاف صریح روایت است .

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۴)۴-۱۲۲۱۹ .

ممکن است کسی این روایت را حمل کند براین که اگر در ماه مبارك بدهد بعد وجوب بر او نمی آید یعنی وجوب فطره مشروط به این است که قبلا نداده باشد پس این توسعه اعم از این است که از باب امتثال واجب باشد یا از این باب که شرط است در فعلیت وجوب که قبلا نداده باشد.

این هم خلاف ظاهر روایت است که می گوید فطره در عید افضل است و در رمضان هم موسع است پرداخت شود و این نمی تواند صحیح باشد مگر در فرض فعلیت وجوب از ابتدای ماه رمضان .

بنابراین گفته می شود که اگر ما باشیم و این روایت باید بگوییم وقت زمان فعلیت وجوب از اول ماه رمضان است زیرا که تا وجوب فعلی نباشد امتثال واجب و تحقق زکات فطره بر آن صادق نیست .

بررسی ادله چهار قول متصور در مبدا وجوب فطره ۹۲/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی ادله چهار قول متصور در مبدا وجوب فطره

بحث در جهت اول بود که مرحوم سیدرحمه الله فرمود (فصل فی وقت وجوبها و هو دخول لیله العید جامعاً للشرائط).

عرض شد اقوال در این مسئله متعدد است و چهار قول متصور است به این نحو که

۱-مبدا وجوب غروب شب عید فطر است

۲-مبدا وجوب طلوع فجر است

۳-مبدا وجوب غروب قرار داده شده ولی واجب را معلق کرده بر طلوع فجر

۴-مبدا وجوب از ابتدا ماه مبارك رمضان است.

مدرك قول چهارم صحیحه فضلاء بود که گذشت.

ص: ۲۴۰

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُکَیْرٍ ابْنَی أَعْیَنَ وَ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَهَ کُلِّهِمْ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُمَا قَالا عَلَی الرَّجُلِ أَنْ یُعْطِیَ عَنْ کُلِّ مَنْ یَعُولُ مِنْ حُرٍّ وَ عَبْدٍ وَ صَغِیرٍ وَ کَبِیرٍ یُعْطِی یَوْمَ الْفِطْرِ (قَبْلَ الصَّلَاهِ) فَهُوَ أَفْضَلُ وَ هُوَ فِی سَعَهٍ أَنْ یُعْطِیَهَا مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ یَدْخُلُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَی آخِرِهِ الْحَدِیث) (۱) (۱)

واین روایت دلالت دارد بر این مطلب که زمان وجوب موسع است چون که زمان واجب را موسع قرار داده است برخی از فقها روایت را حمل کردند بر پرداخت از قبل به عنوان قرض که عرض شد خلاف صریح روایت است که به عنوان فطره موسع است از قبل داده شود علاوه بر این که قرض به ماه رمضان اختصاص ندارد ولی در عین حالی که روایت توجیه خوبی برای این قول است قابل قبول نیست و شاید به همین جهت هم در کلمات فقها نیامده است و معمولا همان دو قول یا سه قول دیگر آمده است و وجهی را که می شود برای رد این قول ذکر کرد این است که در این صحیحه آمده است که دادن زکات از قبل هم موسع است و این إجزا می تواند از این باب باشد که ملاک واجب با آن حاصل می شود نه این که وجوب از قبل آمده است و فعلی شده است که معمولا واجبات مالی این چنین است که غرض از آنها در انفاق از قبل هم قابل حصول است.

ص: ۲۴۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۵۴، ابواب زکاه الفطره، باب۱۲، شماره۱۲۲۱۹، ح۴، ط آل البیت.

بنـابر این مجزی بودن به این معنـا نیست که وجوب هم از قبل آمـده است یعنی این مسـئله یک نوع تعجیل در تحقق واجب به لحـاظ ملاک است که در انفاقات هم، عرفی است و هم قرینه براین مطلب داریم که مقصود همان تعجیل است و آن صـحیحه اسحاق بن عمار است و روایت فضلا اعم است و قابل حمل بر این معنا است و شاهد آن هم صحیحه اسحاق بن عمار است که می فرماید.

(وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السـلام عَنْ تَعْجِيل الْفِطْرَهِ بِيَوْمٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ الْحَدِيثَ) (۱) و تعجیل در جایی صادق است که قبل از وقتش باشـد و ظاهر (لَا بَأْسَ به) در جواب لابأس بالتعجیل است و تعجیل با فرض فعلیت وجوب از قبل معنا ندارد. در صـحیحه فضـلا تعجیل نیامده است ولی در این روایت تعجیل آمده است و آنچه که در ذهن سائل مرکوز بوده است و امام علیه السلام هم آن را امضا کرده است و گفته جـایز است همـان تعجیل است و این قرینه می شود بر این که آنچه در روایت فضـلا آمـده است همان تعجیل در اعطـا فطره است نه این که زمان فعلیت وجوب از ابتـدای ماه رمضان است علاوه بر این که در روایت دیگر هم آمـده است که زکـات بعـد از ختم صـیام است (اِنَّ مِنْ تَمَـامِ الصَّوْمِ إِعْطَـاءَ الزَّكَـاهِ يَعْنِي الْفِطْرَه) (۲) و مجمـوع این روایـات قرینه می شـود که مقصود از روایت فضلاء همان تعجیل است .

ص: ۲۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۵۴، ابواب زکاه الفطره، باب۱۲، شماره۱۲۲۱۸، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۱۸، ابواب زکاه الفطره، باب۱، شماره۱۲۱۱۴، ح۵، ط آل البیت.

مضافا بر این که شاید این مسئله اجماعی باشد بلکه لوازمی بر این قول بار می شود که نمی توان به آن ملتزم شد مثلا اگر مکلف قبل از اتمام ماه مبارک رمضان فوت کرد و یا اینکه اگر اول ماه غنی بوده و بعد اموالش را دزیدند و شب عید فطر فقیر شد باید زکات فطره بدهد و لازم است از ترکه اش خارج کنند با این که قطعا به این ملتزم نمی شوند و حمل روایت فضلا بر تقدم وجوب بر شرایط آن به نحو شرط متأخر که اگر شب عید حیات داشت و مستجمع شرایط بود از قبل وجوب فعلی می شود این کلام هم به این نحو عرفی نیست و نمی توان روایت را بر این مطلب حمل کرد مضافا بر این که خلاف ظهور روایت اسحاق بن عمار در تعجیل است بنابراین، این قول چهارم قول درستی نیست فلذا امر دائر است بین سه قول دیگر یکی این که مبدا وجوب، دخول شب عید مغرب باشد و واجب هم موسع باشد دوم اینکه مبدا وجوب طلوع فجر عید باشد و سوم اینکه مبدا وجوب غروب باشد ولی واجب موخر باشد به نحو واجب معلق که برخی از محشین عروه (۱) آن را اختیار کرده اند و محتمل است مقصود از کلمات فقهایی که قول دوم به آنها اسناد داده شده همین قول سوم باشد زیرا که در عبارات فقهاء آمده است که باید شرایط وجوب زکات فطره در حین دخول شب فطر جمع باشد و برخی گفته اند که لزوم وجود این شرایط در شب عید فطر اجماعی است حال اگر قائل باشیم که وجوب هم عند طلوع الفجر است چه گونه این اجماع شکل گرفته است پس آنها هم وجوب را از شب می دانند ولی واجب را استقبالی می دانند.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص۲۲۲.

حاصل اینکه امر دائر بین این سه قول است حال باید دید از روایت کدام یک از این سه قول به دست می آید؟ و اگر برداشتی از روایت به دست نیامد مقتضای اصل عملی چیست ؟ و بحث دیگر ثمره عملی میان این سه قول و فرق های بین آنها چیست؟ که بحث در این سه جهت خواهد بود

اما بحث اول : از روایات کدام یک از این سه قول استفاده می شود؟

مشهور - که مرحوم سیدرحمه الله هم به آن قائل شده است - آن است که از اول دخول لیل زکات واجب می شود و استدلال به روایت معاویه بن عمار می کنند که ظاهراً یک حدیث باشد و به دو سند نقل شده است؛ سند صدوق رحمه الله و سند کلینی رحمه الله و شیخ رحمه الله که از او نقل می کند.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام فِی الْمَوْلُودِ یُولَدُ لَیْلَهَ الْفِطْرِ وَ الْیَهُودِیِّ وَ النَّصْرَانِیِّ یُسْلِمُ لَیْلَهَ الْفِطْرِ قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِمْ فِطْرَهٌ لَیْسَ الْفِطْرَهُ إِلَّا عَلَی مَنْ أَدْرَکَ الشَّهْرِ) (۱) (۵)

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ لَیْلَهَ الْفِطْرِ- عَلَیْهِ فِطْرَهٌ قَالَ لَا قَدْ خَرَجَ الشَّهْرُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ یَهُودِی أَسْلَمَ لَیْلَهَ الْفِطْرِ- عَلَیْهِ فِطْرَهٌ قَالَ لَا) (۲) (۶)

ص: ۲۴۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۵۲، ابواب زکاه الفطره، باب۱۱، شماره۱۲۲۱۳، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۵۲، ابواب زکاه الفطره، باب۱۱، شماره۱۲۲۱۴، ح۲، ط آل البیت.

این روایت همـان نقل به معناست که روای دو بار نقل کرده است که یک دفعه به علی بن حمزه نقل کرده و دو سؤال را جمع کرده است و یک بار هم به ابن ابی عمیر، فلذا به احتمال قوی این دو یک روایت است و در یکی (قَدْ خَرَجَ الشَّهْرُ)گفته است و در دیگری (لَيْسَ الْفِطْرَةُ إِلَّا عَلَى مَنْ أَدْرَكَ الشَّهْر) آمـده است یعنی وجوب فطره برای کسـی که ولو یـک آن از ماه مبارک رمضان را درک کرده باشد و کل ماه مبارک بر او قبل از ولادت و یا اسـلام داشـتن خارج نشده باشد و این معنایش آن اسـت که اگر قبل از خروج ماه مبارک بود وجوب بر او ثابت می شد.

بر این اسـتدلال اشـکال شده است که این روایت دال بر شرطیت ادراک ماه مبارک رمضان است و دال بر زمان وجوب نیست مثل جایی که گفته می شود لا صـلاه الا بطهور که دال بر شـرطیت طهور در نماز است نه بیشتر اینجا هم می خواهد بگوید که اگر مـاه مبارک را درک نکرده باشـد فطره بر او ثابت نیست اما گر درک کرد چه وقت فطره بر او واجب می شود از این فقره به دست نمی آید کی وجوب فعلی می شود و در مقام بیان شرطیت ادراک شهر رمضان است نه زمان فعلیت وجوب.

لیکن حمل این روایت بر این معنا با این بیان، یک دقت غیر عرفی است زیرا که لسان این روایت مثل ادله شـرطیت نیست بلکه این روایت، هم ظـاهر در این است که در ذهن سائـل مرکوز بوده است که با انتهای ماه رمضان زکات فطره واجب می شـده و هم تعبیر امام علیه السـلام ظاهر در تعلیل است و می خواهد علت را بیان کند که اگر ماه خارج نمی شد فطره بر آن مولود و یا کافر مسـلمان شده بالفعل یعنی شب عید ثابت می شد و ظهور در تعلیل غیر از ظهور در شرطیت است مخصوصاً در نقل کلینی رحمه الله که سـند صـحیح است سـیاق فقره (قَدْ خَرَجَ الشَّهْرُ)بعد از (لا) سـیاق تعلیل است پس قیاس این لسان با ادله شـرطیت قیـاس مع الفارق است بنابر این، این ظهور قابل قبول است و همانگونه که مشـهور فهمیـده انـد و مبـدا وجوب همان انتهای ماه رمضان است و اما قائلین به قول دوم به صحیحه عیص بن القاسم استدلال کرده اند.

ص: ۲۴۵

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعِيص بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنِ الْفِطْرَةِ مَتَى هِيَ فَقَالَ قَبْلَ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْفِطْرِ - قُلْتُ فَانْ بَقِيَ مِنْهُ شَی بَعْدَ الصَّلَاةِ قَالَ لَا بَأْسَ نَحْنُ نُعْطِی عِيَالَنَا مِنْهُ ثُمَّ يَبْقَی فَنَقْسِمُهُ) (۱)

البته روایات امر به اعطاء، قبل از نماز عید فطر متعدد است لیکن آنها ناظر به زمان اعطاء و پرداخت فطره است نه زمان وجوب ولی در این روایت سوال از (مَتَی هِیَ) است که گفته شده ناظر به سؤال از زمان وجوب است و (مَتَی هِیَ) دلالت دارد بر این که زمان وجوب هم متاخر است که قبل از زمان نماز عید است که اول وقت نماز عید طلوع آفتاب است و قبل آن همان بین الطلوعین است پس مبدأ طلوع فجر است این استدلالی است که بر قول دوم شده است.

این استدلال هم رد شده است چرا که این روایت هم ناظر به زمان اعطا است نه زمان وجوب چون که (مَتَی هِیَ) سؤال از زمان خود عمل فطره است نه وجوب آن و قرینه دیگرش هم سؤال دوم سائل و جواب امام علیه السلام است که فرمود (لَا بَأْسَ نَحْنُ نُعْطِی عِيَالَنَا مِنْهُ ثُمَّ يَبْقَی فَنَقْسِمُهُ) و این روایت هم مثل بقیه روایات است که ناظر به اعطا قبل از نماز عید است مضافا براین که تعبیر قبل از زمان صلات یوم الفطر هم اعم است یعنی شب را هم می گیرد و تا فجر در آن نیامده است مگر این که یوم الفطر را قید مستقل فطره قرار دهیم و بگوییم یک قید قبل از نماز است و دیگری در یوم الفطر است که این خلاف ظاهر است چرا که ظاهر این است که قید نماز است یعنی نماز یوم الفطر که همان نماز عید است و لا اقل از این جهت مجمل است بنابراین، این روایت ظهوری هم در قول دوم ندارد.

ص: ۲۴۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۵۴، ابواب زکاه الفطره، باب۱۲، شماره ۱۲۲۲۰، ح۵، ط آل البیت.

اما قول سوم متوقف بر این است که از روایت عیص بن قاسم در روایات دیگر که به پرداخت قبل از صلاه عید امر می کند استفاده کنیم که یوم العید قید مستقل برای فطره واجب است نه قید صلات در این صورت واجب می شود.

این استدلال هم صحیح نیست چون ظاهر این است که قید صلات است و پرداخت قبل از نماز عید هم قطعاً استحبابی است نه وجوبی، مضافا بر اینکه صحیحه فضلا و معتبره اسحاق بن عمار تصریح داشت بر جواز تقدم بر روز عید و این پرداخت در آن قبل از نماز عید افضل است و واجب نیست و مدلول آن این است که اگر در لیل هم پرداخت شود مجزی است فلذا اگر در روایت عیص بن قاسم و امثال آن ظهوری هم در لزوم باشد به صراحت آن در روایت حمل براستحباب می شود و متعین قول مرحوم سیدرحمه الله و مشهور است.

مقتضای اصل عملی در مبدا وجوب فطره ۹۲/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مقتضای اصل عملی در مبدا وجوب فطره

بحث در وقت وجوب زکات فطره بود که مشخص شود مبدا وجوب چیست، عرض شد باید در این جا از سه جهت بحث صورت گیرد.

جهت اول این بود که از ادله و روایات کدام استفاده می شود که گذشت و گفتیم که مستفاد از ظاهر روایات قول مشهور است که مبدأ وجوب، لیله العید است .

جهت دوم این است که اگر نتوانستیم از ادله اجتهادی یکی از آن اقوال را استفاده کنیم که مبدا وجوب چه وقت است باید دید اصل عملی اقتضاء چه چیزی را دارد در رابطه با مقتضای اصل عملی گفته شده است که اصل برائت و استصحاب، اقتضای عدم فعلیت وجوب را دارند مگر در زمانی که یقین و علم به فعلیت وجوب آن داریم - یعنی پس از طلوع فجر - چرا که مکلف نسبت به قبل از آن شک می کند که وجوب فعلی شده است یا خیر برائت و یا استصحاب عدم فعلیت جاری می کند و قهراً دادن فطره قبل از طلوع فجر مجزی نخواهد بود مگر اینکه روایتی بر خلاف آن باشد که می شود دلیل اجتهادی ولیکن اگر روایتی بر اجزاء نداشتیم باید به اصل عملی رجوع کرد که گفته شده است اصل عملی عدم اجزا است چون از حین طلوع فجر وجوب آمده است و بدین ترتیب نتیجه قول دوم ثابت می شود یعنی مبدأ وجوب، طلوع فجر خواهد بود و همچنین بایستی فطره از طلوع فجر پرداخته شود و برائت از تقید فطره به آن زمان جاری می شود و این مثل سائر موارد اقل و اکثر نیست بلکه اصل اشتغال نسبت به این قید جاری است زیرا که قبل از آن زمان، وجوب با استصحاب نفی شده است و دیگر موردی برای برائت تقیید متعلق آن به ما بعد از طلوع فجر وجود ندارد چون که قهراً وقتی از قبل وجوب را نفی کردیم و مبدأ آن از طلوع فجر شد واجب هم به آن زمان مقید می شود زیرا هر قیدی که در وجوب ثابت شود در واجب هم اخذ شده است مثل جایی که امر به نماز، مشروط شود به زوال در آنجا می گوییم قیود وجوب قیود واجب هم است و واجب هم مقید به وقت می شود بنابر این تقید واجب به ما بعد از فعلیت وجوب مجرای قاعده اشتغال خواهد بود نه برائت .

ص: ۲۴۷

با این بیان فوق می توان گفت اقتضای اصل عملی - در صورتی که از ادله اجتهادی چیزی استفاده نکردیم - قول دوم خواهد بود و مکلف باید صدقه فطره را روز عید بعد از طلوع فجر بدهد همانگونه که وجوب بعد از آن ثابت می شود و دادن فطره قبل از آن مکفی و مجزی نیست و این مقتضای اصل عملی است و همچنین خلاصه مطلبی است که در جهت دوم گفته شده است و سعی شده است که قول دوم را مقتضای اصل عملی بدانند حتی اگر از ادله اجتهادی استفاده نشود.

اشکال: لیکن این بیان تمام نیست زیرا که اولاً: استصحاب عدم وجوب تا طلوع فجر اثبات نمی کند که متعلق آن - یعنی واجب - نیز به بعد از طلوع فجر مقید است مگر به نحو اصل مثبت زیرا که علم داریم وجوبی آمده است ولی نمی دانیم آن وجوب از اول شب آمده است یا از هنگام طلوع فجر است و استصحاب نفی وجوب در زمان اول ثابت نمی کند که وجوب مجعول مقید به طلوع فجر است تا تقیّد واجب هم به آن ثابت شود مگر با اصل مثبت و از باب اثبات احد الوجوبین معلوم بالاجمال به وسیله نفی وجوب دیگر، که از اوضح انحاء اصل مثبت است و آنچه که معلوم است علی کل حال ثبوت وجوب بعد از طلوع فجر است نه مقید بودن متعلق آن - یعنی واجب - که این واضح است.

قیاس آن به امر به صلات مشروط به زوال هم درست نیست چون آنجا دلیل اجتهادی داریم که دلیل امر است و ظهور آن در این که قیود وجوب قیود واجب نیز هست ولی استصحاب، دلیل اجتهادی نیست بلکه اصل عملی است و در اینجا استصحاب، وجوب را اثبات نمی کند بلکه یکی از دو وجوب معلوم بالاجمال را نفی می کند.

ص: ۲۴۸

بله، اگر در جایی وجوب مقید را استصحاب می کردیم مقید اثبات می شد اما در اینجا استصحاب مثبت حکم نیست بلکه نافی آن در زمان سابق است و از باب علم اجمالی می دانیم که در زمان دوم علی کل حال آن وجوب فعلی خواهد بود ولیکن این علم نسبت به مقید بودن متعلق وجوب نیست و علم تفصیلی فعلی به وجوب بعد از طلوع فجر مستلزم علم تفصیلی به أخذ تقید در آن نیست چون علم تفصیلی متولد از علم اجمالی است که اگر شق اول باشد قید در متعلق نیست بنابراین ما شک داریم در تقید متعلق وجوب معلوم بالاجمال که واجب چیست آیا مطلق صدقه است یا خصوص فطره مقید به بعد از طلوع فجر و فعلیت وجوب متیقن است اما تقید متعلق آن مشکوک است و استصحاب نافی و اصل عملی نمی تواند تقیّد را ثابت کند مگر از باب ملازمه عقلی و اصل مثبت.

ثانیاً: اساساً طرح بحث از مقتضای اصل به نحو ذکر شده صحیح نیست زیرا که ما می خواهیم اصل برائت یا استصحاب نافی وجوب در شب را برای چه چیز نفی کنیم؟ این نکته که مکلف ملزم نیست صدقه را شب دفع کند، محتمل نیست چون اگر وجوب از لیل هم باشد واجب موسع است نه مضیق پس نمی تواند اصل برائت و یا استصحاب نافی وجوب در شب برای نفی لزوم پرداخت فطره جاری شود و وجوب بعد از طلوع فجر هم برای کسی که در شب فطره را نپردازد معلوم است نه مشکوک لهذا باید دید اثر مطلوب از اصل مؤمّن چیست و در کجا وجود دارد که دو مورد را می توان لحاظ کرد.

ص: ۲۴۹

مورد اول: جایی است که کسی در شب صدقه را داده است و قهراً بعد از طلوع فجر شک می کند اگر وجوب از اول شب بوده امتثال کرده و ساقط شده است و اگر وجوب حالا است امتثال نکرده است و اعاده واجب است یعنی اگر قول اول درست باشد اعاده لازم نیست و اگر قول دوم یا سوم درست باشد باید دو باره بپردازد و اعاده لازم است و در اینجا یقیناً اصل برائت از وجوب بعد از طلوع فجر و همچنین استصحاب عدم وجوب قبل از طلوع فجر، علی کل حال معلوم است - یا به جهت سقوط به امتثال و یا عدم فعلیت وجوب - و وجود اعاده را نفی می کند بلکه برائت از تقید واجب معلوم بالاجمال به بعد از طلوع فجر یعنی برائت از اکثر هم جاری است.

این که گفته شد برائت از اکثر و تقید واجب به بعد از طلوع فجر جاری نیست چون قبل از طلوع فجر وجوب معلوم نبوده و با استصحاب نفی شده است، این هم قابل قبول نیست چون مکلف نمی خواهد اصل عملی را بعد از دخول لیل جاری کند بلکه آن، کار مجتهد است چون شبهه، حکمیه است و او از اصل تقیّد صدقه واجب در آخر ماه به این که مقید به بعد از طلوع فجر است برائت جاری می کند بنابراین برائت از اکثر در این شبهه حکمیه هم جاری می شود و وجوب تقید را نفی می کند و آنچه که بر مکلف منجز می شود آن است که جامع را انجام دهد که انجام داده است و بعد از طلوع فجر اعاده لازم نیست و در این مورد اول مقتضای اصل عملی نتیجه قول اول و مشهور است.

ص: ۲۵۰

ممکن است گفته شود هر چند اصل برائت از تقید جاری است ولی در اینجا استصحابی داریم که حاکم بر برائت است و آن این که مکلف علم اجمالی پیدا می کند که یا اول مغرب وجوب آمده است و یا عند طلوع فجر و استصحاب می کند بقای جامع وجوب معلوم بالاجمال را که اگر در زمان اول آمده باشد، کوتاه بوده و با امتثال ساقط شده است و اگر در زمان دوم آمده باشد هنوز باقی است پس مکلف چون یقین پیدا می کند که در یکی از دو زمان مذکور وجوبی بر او ثابت و فعلی شده است می تواند آن جامع وجوب را استصحاب کند و این حاکم بر أصل برائت است مثل سایر موارد استصحاب کلی قسم ثانی لیکن این استصحاب به جهاتی جاری نیست.

۱) معارض است با استصحاب عدم وجوب قبل از طلوع فجر که معلوم تفصیلی است.

۲) اساساً استصحاب کلی قسم ثانی در وجوب و تکلیف جاری نیست چون استصحاب جامع ما لایقبل التنجیز و ما یقبل التنجیز است که به تفصیل در بحث استصحاب قسم ثانی کلی در اصول بیان کرده ایم بنابراین استصحاب کلی قسم ثانی در موضوعات و احکام وضعی جاری است اما در حکم تکلیفی جاری نیست.

۳) طبق مبنای کسی که استصحاب در شبهات حکمیه الزامی را جاری نمی داند استصحاب جامع وجوب جاری نیست ولی استصحاب عدمی جاری است که آن هم در بحث استصحاب مقرر شده است.

بنابراین در مورد اثر اول باید گفت که این اثر برای کسی که قبل از طلوع، فطره را پرداخت کرده است مطابق قول اول است نه قول دوم یا سوم .

ص: ۲۵۱

مورد دوم: دومین مورد که اثر عملی دارد و نیاز به اصل داریم کسی است که عند الغروب واجد شرایط بوده است ولی بعضی از این شرایط در هنگام طلوع فجر از بین می رود - مثلاً فقیر و یا مجنون می شود - که اگر وجوب از اول مغرب بود و مکلف واجد الشرایط بوده و تکلیف بلکه شغل ذمه به زکات فطره تعلق گرفته است بنابراین بعد از آن، عروض جنون یا فقر رافع تکلیف نیست و باید خود او یا از طرف او بپردازند اما اگر مبدأ وجوب عند طلوع فجر باشد در این هنگام تکلیف به زکات ندارد چون واجد شرایط تکلیف نبوده است تا زکات به او تعلق بگیرد و قهراً شک می شود که آیا زکات بر او واجب شده است یا خیر در این جا به مقتضای اصل عملی قول دوم ثابت می شود زیرا که شک در اصل تکلیف می شود و اصل برائت و استصحاب عدم تکلیف به اصل زکات فطره جاری می شود که نتیجه قول دوم است و باید طرح فنی جریان اصل عملی را به این گونه که عرض شده مطرح کرد.

مبدا وجوب فطره ؛ موارد اجرای اصل ؛ ثمرات بین اقوال ۹۲/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مبدا وجوب فطره ؛ موارد اجرای اصل ؛ ثمرات بین اقوال

بحث در مبدا وجوب فطره بود که چه زمانی هست که مرحوم سیدرحمه الله فرمود (فصل ۴ فی وقت وجوبها و هو دخول لیله العید جامعا للشرائط) عرض شد که مستفاد از روایت چیست ؛ گفتیم از روایات قول مشهور متاخرین استفاده می شود که مبدا وقت فعلیت وجوب، دخول لیله العید است نه طلوع فجر و همچنین به نحو واجب موسع است نه معلق بر طلوع فجر.

ص: ۲۵۲

بحث دیگر این بود که مقتضای اصل عملی چیست چون برخی از بزرگان گفتند مقتضای اصل عملی، قول دوم است یعنی استصحاب عدم وجوب زکات فطره تا طلوع فجر - که وجوب در آن متیقن است - قول دوم را ثابت می کند که عرض شد این بیان هم تمام نیست چون استصحاب عدم وجوب اثبات قول دوم را نمی کند مگر به نحو اصل مثبت زیرا درست است کسی که در شب فطره را ندهد عند طلوع الفجر چنانچه شرایط تکلیف باقی باشد می داند که فطره بر او واجب شده است لیکن این نکته موجب علم به تقید آن وجوب به این که متعلق و واجب مقید به ما بعد الفجر باشد نیست ولذا اگر فطره را در شب داده باشد در وجوب فطره بعد الفجر شک می کند و نفی وجوب بر مکلفین در شب، اثبات نمی کند که آن وجوب معلوم بالاجمال عند طلوع الفجر بر او خواهد آمد مگر از باب ملازمه و اثبات یک طرف علم اجمالی با نفی طرف دیگر که از اوضح انحاء اصل مثبت است و گفتیم که اساساً اصل عملی در جایی جاری می شود که انسان بخواهد اثری را بار کند و الزامی را رفع کند و عرض شد در چند مورد این اثر موجود است.

مورد اول : چنانچه مکلف قبل از فجر فطره را داده باشد بعد شک می شود که اگر وجوب عند طلوع فجر باشد پس مجزی نبوده است چون قیود وجوب قیود واجب هم است بنابراین باید اعاده کند فلذا اگر وجوب از اول فجر آمده است باید اعاده کند و اگر وجوب از شب بوده امتثال شده و اعاده ندارد پس در وجوب اعاده شک می کند که در این مورد مقتضای اصل، قول اول و نفی اعاده است نه قول دوم چون شبهه حکمیه است و مجتهد علم به اصل وجوب فطره را در زمان طویل از شب تا

ظهر عیـد و یـا قصـیر از طلوع فجر تـا ظهر عیـد را دارد و این دوران بین اقل و اکثر است یعنی شک او در این است که آیا این وجوب از فجر فعلی شـده است پس واجب هم مضـیق است و یـا از اول شب فعلی شـده است پس موسع است پس در حقیقت شک می کند که متعلق این وجوب معلوم بالاجمال آیا مضیق و مقید است به قید بعد از فجر، تا اعاده بر مکلف واجب باشد یا مقیـد نیست و موسع است تـا اعـاده واجب نباشـد و برائت از تقیـد جـاری می شودماننـد همه موارد شک در لزوم اعاده معلوم بالاجمال بعـد از اتیان به اقل، در این صورت آنچه مکلف انجام داده است امتثال مقدار معلوم از تکلیف است و برائت یا اصـل مومِّن از اکثر و تقیید به وقت مضـیق وجوب اعاده را که حکم عقل است رفع می کند مضافا به جریان استصـحاب عدم وجوب قبل از فجر، چون که مکلف می داند قبل از طلوع فجر وجوبی بر او نبوده است یا از باب سقوط بالامتثال یا از باب عدم فعلیت وجوب و بعد از طلوع فجر شک دارد پس استصحاب بقای عدم وجوب هم در حق او جاری می شود.

ص: ۲۵۳

و عرض کردیم که ممکن است گفته شود که این استصحاب عدم وجوب با استصحاب بقاء وجوبی که اجمالاً معلوم است یا اول شب عید و یا اول طلوع فجر عید فعلی شده است معارض است.

لیکن گفته شد این استصحاب دوم جاری نیست چون استصحاب جامع و کلی قسم ثانی وجوب است که وجوب دائر بین مایقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز به جهت امتثال است که در جایی خود در مباحث استصحاب خواهد آمد.

مضافاً براین که صاحب این قول که می خواست با استصحاب عدم وجوب در شب، قول دوم را ثابت کند استصحاب بقا تکلیف در شبهات حکمیه را جاری نمی داد و استصحاب عدمی را جاری می نماید بنابر این در مورد اول اصل مومّن – هم برائت از وجوب تقید و هم استصحاب عدم وجوب ثابت قبل از طلوع فجر – جاری است و نتیجه قول اول ثابت می شود نه قول دوم.

مورد دوم : جایی است که مکلف اول مغرب شرایط تکلیف به فطره را داراست ولیکن وقت طلوع فجر برخی از آنها را – مثلاً غنی و واجد بودن و یا عقل – از دست بدهد قهراً شک می شود که آیا تکلیف به زکات فطره به او تعلق می گیرد و بر او واجب می شود یا نه زیرا که بنابر قول اول واجب شده است و بنابر قول دوم واجب نشده است در این مورد مقتضای اصل مؤمّن – برائت و استصحاب عدمی – نفی وجوب است که نتیجه قول دوم است.

مورد سوم : که عکس مورد دوم است یعنی اول مغرب واجد شرایط نبوده است و عند طلوع فجر واجد شرایط می شود به استثناء سه شرط که قبل از مغرب لازم می باشد (۱- ولادت ۲-اسلام ۳- عیلولت)در اینجا طبق قول اول بر او زکات واجب نمی شود زیرا که طبق قول مشهور باید از غروب شب عید واجد شرایط شده باشد و او واجد آن نبوده است ولیکن مقتضای قول دوم ثبوت وجوب است و مقتضای اصل عملی نافی – برائت و یا استصحاب – در اینجا هم برائت از وجوب است و نتیجه در این مورد نیز مطابق قول اول می شود پس برای جریان اصل عملی سه مورد داریم.

ص: ۲۵۴

مورد اول : مکلف در هر دو وقت واجد شـرایط است ولی زکات را قبل از فجر پرداخت کرده است و یا می خواهد بپردازد در اینجـا گفـتیم از مـوارد دوران بین اقـل و اکـثر است که هم برائت از تقیـد فطره به مـا بعـد از طلـوع فجر جـاری می شـود و هم استصحاب عدم وجوب بعد از فجر و نتیجه مطابق قول اول است که همان قول مشهور است.

مورد دوم : مورد دوم جـایی است که عنـد الغروب واجـد برخی از شـرایط نیست مثلاًـ فقیر بوده است ولیکن عنـد الفجر واجد شرایـط می شود که چون شـک در تکلیف است اصل نافی وجوب جاری می شود و نتیجه مطابق با قول اول است پس در این دو مورد از این موارد نتیجه به نفع قول اول است.

مورد سوم : مورد سوم هم جایی است که عنـد الفجر فاقـد برخی از شـرایط می شود – مثلاً فقیر می شود – ولیکن عند الغروب واجد همه آنها بوده است که در این مورد هم اصل عملی، وجوب را نفی می کند و نتیجه مطابق قول دوم خواهد شد.

پس از این سه مورد فوق دو موردش مطـابق قول اول است و تنهـا یـک مورد مطابق قول دوم است و آنچه که گفته شـد که با استصحاب قول دوم ثابت می شود نه فی نفسه صحیح خواهد بود و نه به لحاظ نتیجه اصل عملی.

بحث سوم : این استکه بین خود این دو و یا سه قول چه اثرات عملی است که در اینجا چند اثر عملی مشخص می شود.

ص: ۲۵۵

ثمره اول : یکی از ثمرات عملی این است که اگر مکلف بعد از غروب فوت کند و اول غروب مستجمع شرایط باشد بنابراین که تعلق زکات فطره شغل ذمه هم دارد و یا طبق مبنایی که می گوید واجبات مالی کاملاً از اصل ترکه خارج می شود طبق قول دوم و قول سوم (واجب معلق) از ترکه اخراج نمی شود اما بنابر قول دوم چون که زمان تعلق طلوع فجر است که قبل از آن مکلف فوت کرده است و بنابر قول سوم - واجب معلق - هر چند وجوب از دخول لیله العید فعلی می شود ولیکن چون به نحو واجب معلق است و واجب استقبالی و مقید به بعد از طلوع فجر است در واجب معلق بقای حیات و قدرت در زمان واجب هم شرط متأخر فعلیت وجوب از قبل است و در محل کلام این شرط منتفی است پس زکات فطره تعلق نمی گیرد تا از ترکه میت پرداخت شود.

ولیکن بنا بر قول اول که وجوب از غروب عید و به نحو واجب موسع است زکات فطره تعلق گرفته و از ترکه اش اخراج می شود و هم شغل ذمه و مدیونیت می آید - چنانچه به آن قائل شدیم - و هم وجوب مالی قبل از فوت فعلی شده است پس باید از ترکه خارج شود.

ثمره دوم : ثمره دیگر هم مورد سومی است که در اصل عملی گفتیم که اگر از اول مغرب همه شرایط را دارا بود و بعد از دخول لیل قبل از طلوع فجر مثلاً مجنون و یا فقیر شد که در این جا باید بنابر قول اول زکات را بپردازد زیرا که زکات فطره بر او واجب شده و ذمه اش هم مشغول شده است - بنابر شغل ذمه به زکات فطره - أما بنابر قول دوم واجب نشده است و اما بنابر قول سوم (واجب معلق) اگر در طلوع فجر قدرت بر اداء از او سلب شود و بدون سوء اختیار او باشد بازهم بر او واجب نیست و اما اگر به سوء اختیار، خود را عاجز کرده باشد تعلق، شکل گرفته و از نظر تکلیفی عصیان کرده و بنابر شغل ذمه ذمه اش هم مشغول می ماند تا پرداخت شود.

ص: ۲۵۶

ثمره سوم : که عکس مورد فوق است یعنی در غیر آن سه شرط (ولادت، اسلام و عیلولت) شرایط عند طلوع فجر جمع شده و عندالغروب نبوده است که طبق قول اول فطره واجب نیست چون که استجماع شرایط عندالغروب شرط است - آن موقع که نبوده است - و همچنین بنابر قول سوم که قول به واجب معلق است ولیکن بنابر قول دوم فطره واجب می شود چنانچه واضح است.

ثمره چهارم : نسبت به وجوب حفظ قدرت بر اداء واجب است یعنی مکلف از اول مغرب قادر بود - غنی بود - مال داشت و سایر شرایط را دارا بود بنابر قول اول - و همچنین قول سوم یعنی قول به واجب معلق - نمی تواند اموالش را تلف کند و خود را از شرط غنی یا قادر بودن خارج کند که اگر این کار را انجام داد عصیان کرده زیرا تعجیز مکلف پس از فعلیت تکلیف جایز نیست و عصیان است بلکه بنابر اشتغال ذمه مدیون هم باقی می ماند اما بنابر قول دوم هنوز تکلیف فعلی نشده است و مثل کسی است که قبل از وقت وجوب، خود را عاجز نماید و در حقیقت مانع از فعلیت وجوب و تحقق شرایطش شده است که علی القاعده جایز است مگر دلیلی بر منع بیاید مانند آنچه که در مقدمات مفوته گفته شده است اینها عمده ثمراتی است که میان سه قول مذکور مترتب است.

مرحوم سیدرحمه الله بعد می فرماید (و یستمر إلی الزوال لمن لم یصل صلاه العید و الأحوط عدم تأخیرها عن الصلاه إذا صلاها فیقدمها علیها و إن صلی فی أول وقتها) (۱) (۱)این جهت دوم است که منتهای وقت وجوب که بیش از آن نمی تواند أداء واجب را به تاخیر بیاندازد چه وقتی است ؟ می فرماید کسی که نماز عید را نمی خواند منتهای وقت اداء فطره برای او تا قبل از ظهر است و کسی که نماز عید را می خواند احتیاطاً باید قبل از نماز بپردازد و در این جهت هم اختلاف شده است و در این جهت چهار قول موجود است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۲، ط.ج.

۱- منتهایش نماز عیـد است مطلقا ۲- منتهایش ظهر روز عیـد است مطلقا حتی برای کسـی که نماز عیـد را می خواند هر چند مستحب تقدیم بر نماز عید است ۳ - تا غروب روز عید است ۴ - قول مرحوم سیدرحمه الله است که جمع کرده است بین قول اول و دوم بـدین ترتیب که اگر مکلف خودش نماز عیـد را می خوانـد احتیـاط کنـد و تـا نمـاز نخوانـده فطره را بپردازد یعنی منتهای وقت ادائی برای مصلی صلات عید، قبل از نماز عید خودش است هر چند اول وقت بخواند و اگر نماز عید نمی خواند تا ظهر عید است و برای هر کدام از این اقوال استدلالهایی شده است که خواهد آمد

جهت دوم؛ منتهای وقت اداء زکات فطره؛ دلائل، اقوال علماء ۹۲/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جهت دوم ؛ منتهای وقت اداء زکات فطره ؛ دلائل، اقوال علماء

بحث در جهت دوم بود و مرحوم سیدرحمه الله فرمود (و یستمر إلى الزوال لمن لم یصل صلاه العید) (۱)منتهای وجوب ادائی فطره تـا چه زمانی است؟ عرض شـد در این جا چهار قول است یکی منتهای زکات فطره نماز عیـد در روز عیـد فطر است یک قول هم ظهر عیـد فطر است و قول سوم غروب عیـد فطر است و قول چهارم تفصیـل است به این نحو که کسـی که نماز عید را نمی خوانـد تا ظهر است و کسـی که نماز عیـد می خوانـد می فرمایـد (و الأحوط عدم تأخیرها عن الصلاه إذا صلاها فیقدمها علیها و إن صلی فی أول وقتها و إن خرج وقتها) علت این اختلاف چیست ؟ دلیل آن وجود اختلاف در روایات است و مستند قول اول که مطلقا منتها را صلات عید قرار داده است چند روایت است.

ص: ۲۵۸

۱- (۱) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص ۳۶۱.

روایت اول: (وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَى عَنْ یُونُسَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَ غَیْرِهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِطْرَهِ فَقَالَ إِذَا عَزَلْتَهَا فَلَا یَضُرُّکَ مَتَى أَعْطَیْتَهَا قَبْلَ الصَّلَاهِ أَوْ بَعْدَ الصَّلَاهِ) (۱)

به مفهوم این روایت اسـتناد شـده است که اگر زکات را قبل از نماز عزل نکنی ضـرر دارد لکن چنانچه بعـد از صـلات بـدهید ضرر ندارد در این جا مقصود از ضـرر، ضـرر شـرعی است که حمل می شود بر وجوب پرداخت قبل از صـلات بنابراین اخراج که به حکم روایت اعم از عزل است قبل از نماز واجب است.

اشـکال : این اسـتدلال پاسخ دارد که معنای (فَلَا یَضُـرُّکَ) این است که ضـرر نمی بینی اما این ضـرر چیست؟ شاید مراد ضـرر ثواب است که در تعجیـل دادن زکات فطره است زیرا از دست دادن آن هم ضـرر است و تنها به معنای عصـیان نیست و حمل آن بر این مطلب شاهدی ندارد.

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَـیْ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ حَفْصٍ الْمَرْوَزِی قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُول إِنْ لَمْ تَجِدْ مَنْ تَضَعُ الْفِطْرَهَ فِیهِ فَاعْزِلْهَا تِلْکَ السَّاعَهَ قَبْلَ الصَّلَاهِ الْحَدِیث) (۲)

گفته شـده که امر به عزل، ظاهر در وجوب است و اصل اخراج قبل از نماز واجب است که این اسـتدلال هم تمام نیست مضافا به اینکه در سـندش اشـکالی بود چون مروزی توثیق نشـده بود گرچه قـدحی هم نـداشت، دلالـتش هم روشن نیست چون این حـدیث نـاظر به کفـایت عزل است که این هم در حکم پرداخت و اخراج زکـات است امـا این که اخراج، قبـل از نمـاز واجب است و یـا أفضـل است معلوم نیست زیرا این امر شبیه اوامر ارشـادی است که عزل را هم کـافی می دانـد و نـاظر به اصـل زمان وجوب اخراج نیست.

ص: ۲۵۹

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۶) ۴-۱۲۲۲۷.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۶)۱ -۱۲۲۲۴ .

روایت سوم: (عَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ طَاوُسٍ فِي كِتَابِ الْإِقْبَالِ قَالَ رَوَيْنَا بِإِسْنَادِنَا إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: يَنْبَغِي أَنْ يُؤَدِّيَ الْفِطْرَةَ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ النَّاسُ إِلَى الْجَبَّانَةِ فَإِنْ أَدَّاهَا بَعْدَ مَا يَرْجِعُ فَإِنَّمَا هُوَ صَدَقَةٌ وَ لَيْسَتْ فِطْرَه) (۱). ذیل این روایت که در روایت سالم بن مکرم الجمّال در تفسیر عیاشی هم آمده است مثل این روایت، سندی ندارد و هر دو مرسله هستند و در آنها آمده است که ادا، بعد از نماز صدقه است و قبل از نماز فطره است می فرماید (يَنْبَغِي أَنْ يُؤَدِّيَ الْفِطْرَةَ) سزاور و بهتر است؛ این (يَنْبَغِي) ظهور در وجوب ندارد ولی با توجه به ذیل معلوم می شود که واجب است زیرا که فطره بودن بعد از نماز را نفی کرده و تعبیر به آن که صدقه است - که مستحبی است - می کند و این گفته شده که دلالت دارد که منتهای وجوب ادا قبل از نماز است و می رساند این دو روایت، سندا مرسله و ضعیف هستند.

اما دلالت آنها مبنی بر آن است که عنوان (فَإِنْ أَدَّاهَا بَعْدَ مَا يَرْجِعُ فَإِنَّمَا هُوَ صَدَقَةٌ) را بر صدقه مستحبه حمل کنیم با این که کلمه صدقه در این جا به معنای صدقه مستحبه نیست بلکه منظور صدقه واجبه و زکات است زیرا که خود زکات صدقه است و اصل تشریع زکات هم به این تعبیر آمده است (خُذْ مِن أَمْوالِهِمْ صَدَقَه) و صدقه در لسان شرع چه آیات و چه روایات اعم از واجبه و مستحبه است و در اصطلاح فقها منصرف به مستحبه است و در این روایت که تفصیل داده شد است منظور عدم وجوب پرداخت و این که صدقه مستحبه است نمی باشد بلکه اصل لزوم پرداخت مفروض گرفته شده است و الا می گفت می تواند بپردازد.

ص: ۲۶۰

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۵) ۷-۱۲۲۲۲.

بنابراین نکته این تعبیر این نیست که اگر بعد بدهد، وجوب ساقط شده است بلکه می خواهد بگوید ثواب زکات فطره را ندارد چرا که در زکات فطره دو حیثیت ملحوظ است یکی زکات و صدقه واجب بودن که ماموربه است و دیگری حیثیت این که می خواهد به فقیر بدهد که آن را در افطار صرف کند و از امساک خارج شود ولهذا هم بایستی در روز عید داده شود و اصل دادنش در روز عید واجب ضروری است و مسلم فقهی نزد عامه و خاصه است و فلسفه اش این است که فقیر در روز عید با آن افطار کند و مکلف با تاخیر، از این ثواب محروم می شود و در روایت که آمده بود (فَلَا يَضُرُّكَ) ناظر به همین نکته است شاهد بر این که منظور این است صحیحه عبدالله بن سنان است که می فرماید (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام فِی حَدِيثٍ قَالَ: وَ إِعْطَاءُ الْفِطْرَهِ قَبْلَ الصَّلَاهِ أَفْضَلُ وَ بَعْدَ الصَّلَاهِ صَدَقَهٌ) (1)و ذکر افضلیت هم صریح در این است که تقدیم بر نماز عید مستحب است نه واجب و اگر روایتی امر به تقدیم داشت حمل بر استحباب می شود و این افضلیت شاهد بر این است که واجب نیست.

برخی این افضل را بر این نکته حمل کرده اند که مقصود افضل از آن است که قبل از روز عید بدهد یعنی در ماه مبارک و یا شب عید بپردازد که این حمل خیلی خلاف ظاهر است بلکه این قبليّت با توجه به ذکر بعديّت در نماز شده است نه زمان قبل، که در اینجا ذکری از آن به میان نیامده است بله، در صحیحه فضلا ذکری از آن آمده بود که می فرمود (فَهُوَ أَفْضَلُ وَ هُوَ فِی سَعَهٍ أَنْ يُعْطِيَهَا مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ يَدْخُلُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَی آخِرِهِ الْحَدِيثَ).

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج۹، ص۱-۱۲۲۱۶(۳۵۳).

پس صریح صحیحه ابن سنان این است که دادن زکات بعد از صلات هم جایز است و فطره است ولی قبلش افضل است که همان أفضیلت افطار دادن است و لهذا بعد از نماز هم صدقه واجبه و زکات است.

در برخی از روایات تعبیر به قبل از صلات و بعد صلات ندارد بلکه خروج به نماز و بعد از خروج دارد مانند معتبره ابراهیم بن میمون .(وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ مَیْمُون قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه علیه السلام الْفِطْرَهُ إِنْ أُعْطِیَتْ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَی الْعِیدِ فَهِیَ فِطْرَهٌ وَ إِنْ کَانَتْ بَعْدَ مَا یَخْرُجُ إِلَی الْعِیدِ فَهِی صَدَقَهٌ) (۱) و این خروج ناظر به امر به تعجیل است که در نهایت فطره بشود و فقرا با آن افطار کنند که اگر تاخیر انداختی بازهم صدقه واجبه است ولی برای افطار مفید نمی باشد برخی از صحیحه عیص بن القاسم هم استفاده جواز تأخیر از نماز عید را کرده اند (سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْفِطْرَهِ مَتَی هِیَ فَقَالَ قَبْلَ الصَّلَاهِ یَوْمَ الْفِطْرِ- قُلْتُ فَإِنْ بَقِیَ مِنْهُ شَیْ ءٌ بَعْدَ الصَّلَاهِ قَالَ لَا بَأْسَ نَحْنُ نُعْطِی عِیَالَنَا مِنْهُ ثُمَّ یَبْقَی فَنَقْسِمُهُ) (۲)زیرا که در آن مطلقاً تأخیر برخی از فطره را جایز دانسته است که معنایش عدم وجوب تقدیم است لیکن محتمل است مقصود تأخیر در پرداخت بعض بعد از عزل باشد که در این صورت ظهور ندارد در نفی وجوب .

ص: ۲۶۲

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۴ - ۳۵۳)۲-۱۲۲۱۷ .

۲- (۷) وسایل الشیعه، ج۹، ص۳۵۴و(۳۵۵). ۵-۱۲۲۲۰.

اما مدرک قول دوم که میزان را زوال عید قرار می داد روایت دیگر ابن طاووس است (عَلِی بْنُ مُوسَی بْنِ طَاوُسٍ فِی کِتَابِ الْإِقْبَالِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الْأَحْمَسِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: أَدِّ الْفِطْرَةَ عَنْ کُلِّ حُرٍّ وَ مَمْلُوکٍ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ خِفْتُ عَلَیْکَ الْفَوْتَ قُلْتُ وَ مَا الْفَوْتُ قَالَ الْمَوْتُ قُلْتُ أَ قَبْلَ الصَّلَاهِ أَوْ بَعْدَهَا قَالَ إِنْ أَخْرَجْتَهَا قَبْلَ الظُّهْرِ فَهِی فِطْرَهٌ وَ إِنْ أَخْرَجْتَهَا بَعْدَ الظُّهْرِ فَهِیَ صَدَقَهٌ وَ لَا تُجْزِیکَ قُلْتُ فَأُصَلِّی الْفَجْرَ وَ أَعْزِلُهَا فَیَمْکُثُ یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ آخَرَ ثُمَّ أَتَصَدَّقُ بِهَا قَالَ لَا بَأْسَ هِیَ فِطْرَهٌ إِذَا أَخْرَجْتَهَا قَبْلَ الصَّلَاهِ قَالَ: قَالَ وَ هِیَ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِمٍ مُحْتَاجٍ أَوْ مُوسِرٍ یَقْدِرُ عَلَی فِطْرَه) (۱).

می گوید نماز صبح را می خوانم و عزل می کنم می فرماید (قَالَ لَا بَأْسَ هِیَ فِطْرَهٌ) در ذیل آمده است (اِذَا أَخْرَجْتَهَا قَبْلَ الصَّلَاهِ) اما به صدر استناد شده است که میزان ظهر است از نظر دلالت گفته شده است که میان صدر و ذیل این روایت تهافت است و صاحب حدایق فرموده است که کلمه (قَبْلَ الظُّهْرِ) تصحیف (قَبْلَ الصَّلَاهِ) است که البته این خلاف متن حدیث است بلکه این حدیث هم بر همان نکته ای که گفته شده حمل می شود که قبل از ظهر هر چه قدر تعجیل کنی برای اخراج زکات افضل است زیرا برای افطار فقراء نافع است بنابراین این روایات این قول را ثابت نمی کند و بر همین قول دوم به اجماع نیز استدلال شده است زیرا که علامه در مختلف میفرماید (مسأله: لو أخّرها عن الزوال لغیر عذر أثم بالإجماع، و ان کان لعذر کعدم المستحق و غیره لم یأثم إجماعا) (۲)لیکن معلوم نیست مقصود ایشان اجماع محقق باشد چون خود ایشان در منتهی خلاف آن را فرموده اند (و الأقرب عندی جواز تأخیرها عن الصلاه و تحریم التأخیر عن یوم العید) (۳)مستند این اجماع هم اگر صغرایش ثابت شود همین روایات است پس معلوم نیست اجماع غیر مدرکی باشد و کاشف از قول معصوم باشد باقی مانند قول سوم که متعین همین قول است زیرا که جواز تأخیر از روز عید فطر خلاف ضرورت و تسالم عامه و خاصه است و خلاف مستفاد از مجموع روایات زکات فطره است که به عنوان فطره روز عید پرداخت می شود.

ص: ۲۶۳

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۳۲ - ۳۳۱) ۱۶-۱۲۱۵۴.

۲- (۹) مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج۳، ص۳۰۲.

۳- (۱۰) منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج۸، ص۴۸۶.

أما قول چهارم قول مرحوم سیدرحمه الله که تفصیل داده بودند مبنای زوال یا اجماع است یا روایت احمسی است و مبنای احتیاط وجوبی در این که پرداخت بر نماز عید مقدم شود، روایات أمر به تقدیم بر نماز عید بود ولی فرموده است که خودش قبل از نماز احتیاطاً بدهد اگر نماز می خواند و کانه این گونه جمع کرده است که روایت احمسی مطلقا میزان را ظهر می دانست و دلالتش روشن است و آن روایات که گفته است فَاعْزِلْهَا تِلْكَ السَّاعَةَ قَبْلَ الصَّلَاهِ مقید روایت احمسی است و به مقدار خودش قید می زند یعنی باید کسی که می خواهد نماز عید بخواند قبل از نماز بپردازد نه کسی که نمی خواهد نماز عید را بخواند و این گونه جمع کرده است و این تفصیل را اینگونه درست کرده است. ولیکن این جمع، جمع عرفی نیست به دو جهت.

جهت اول : روایاتی می گوید قبل از صلات ناظربه صلات خود مکلف بالخصوص نیست بلکه ناظر به وقت اقامه صلات عید است مخصوصاً که در برخی از آنها (خروج الناس) آمده است بنابر این حمل روایت دسته اول که ادله قول اول بود بر خصوص فردی که خودش نماز عید می خواند خلاف ظاهر آنها است بلکه منظور قبل از اقامه صلات عید است چه مکلف در نماز شرکت بکند و چه شرکت نکند، بلکه شاید بتوان گفت منظور قبل از وقت متعارف نماز عید است حتی اگر اقامه هم نشود.

جهت دوم : تخصیص روایت احمسی هم به کسی که نمی خواهد نماز عید بخواند بعید است چون در آن هم فرض کرده که مکلف می خواهد نماز بخواند و موردش سؤال از این است که قبل از نماز بدهم یا بعد از نماز و این صریح است در این که کسی که می خواهد نماز عید بخواند هم می تواند بعد از نماز تا قبل ظهر بدهد و دلیل بر عدم وجوب قبل از نماز است و این که تعجیل مستحب است.

ادامه جهت دوم؛ در بررسی وجوب یا عدم وجوب فطره بعد از زوال ؛ جهت سوم ۹۲/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : ادامه جهت دوم؛ در بررسی وجوب یا عدم وجوب فطره بعد از زوال ؛ جهت سوم

بحث در جهت دوم بود که منتهای زمان ادا فطره چه وقت است گفته شد که ما از روایات، وجوب ادا زکات را قبل از زوال استفاده نمی کنیم فلذا مقتضای قاعده، قول سوم است چون اصل پرداخت فطره در روز عید مسلم است اما اینکه قبل از ظهر یا قبل از نماز عید واجب باشد عرض شد که از روایات بیش از افضلیت استفاده نمی شود.

در ذیل این بحث به نکته ای از برخی از بزرگان اشاره می شود و آن مطلب این است که وقتی دلیلی بر وجوب قبل از زوال نبود و از روایات استفاده ای نکردیم، فرموده اند مقتضای اصل، قول دوم است که اگر از ادله اجتهادی، وجوب قبل از زوال را استفاده نکردیم مقتضای اصل، بقای وجوب است تا قبل از ظهر و همچنین مقتضای اصل برائت از وجوب و عدم وجوب زکات فطره است برای کسی که قبل از ظهر پرداخت نکرده است البته اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری نباشد و الا با استصحاب، وجوب پرداخت بعد از ظهر هم ثابت می شود و چون استصحاب را جاری نمی دانیم برائت از وجوب جاری است و خواسته اند با این اصل برائت از وجوب بعد از ظهر قول دوم را ثابت کنند که وجوب بعد از ظهر منتفی است.

ص: ۲۶۵

اشکال: این مطلب هم در این جا تمام نیست بلکه بسیار غریب است و دو اشکال در اینجا وارد است

اولاً: ما نحن فیه از موارد شک در بقای وجوب نیست بلکه شک در این است که وجوب به چه چیزی تعلق گرفته است آیا به مطلق زکات فطره یا خصوص فطره قبل از زوال؟ پس اصل تعلق وجوب به جامع فطره اعم از قبل و بعد از ظهر معلوم تفصیلی است و می دانیم شخصی که جامع شرایط بوده است مکلف به پرداخت آن شده است ولی شک در این است که متعلق این جعل چیست و واجب کدام است؟ آیا واجب زکات فطره قبل از زوال است که اکثر و مقید به قید زائد است و یا متعلق وجوب مطلق و جامع زکات فطره است اعم از این که قبل از زوال باشد یا بعد از زوال و این از موارد دوران تکلیف بین اقل و اکثر است که به مقدار جامعش معلوم است و تقید به این که قبل از زوال باشد مشکوک است و مثل بقیه موارد دوران بین اقل و اکثر است که اصل جامع منجز است و متعلق امر یقینی است و شک در این است که آیا اضافه بر این جامع تقید هم تحت امر است یا خیر؟ در چنین مواردی فقط اصل برائت از تقید جاری می شود چرا که جامع قدر متیقن علم اجمالی است پس نمی تواند از آن برائت جاری کرد و جامع را ترک کند زیرا از اول به علم اجمالی مذکور منجز شده است و دیگر بعد از ظهر نسبت به کسی که قبل از ظهر انجام نداده برائت جاری نمی شود چون از اول بر او مقدار جامع منجز بوده است و ترک قبل از ظهر و بعد از ظهر هر دو با هم ترک آن جامع و مخالفت قطعیه علم اجمالی است که برائت از آن جاری نمی شود.

ص: ۲۶۶

پس برائت از وجوب برای مکلفی که از اول ملتفت است مخالفت قطعی معلوم اجمالی او است و تنها برائت از تقید جاری است بله، مکلفی که در وقت جامع شرایط نیست و مکلف نبوده است چنین مکلفی اگر بعد از وقت جامع شرایط شد و شک کرد در این صورت علم اجمالی منجز نداشته است ولیکن این خارج از محل بحث ما است.

پس در این جا اصل برائت از تکلیف در بعد از ظهر جاری نیست و این شک در تکلیف زائدی نیست بلکه با علم به جامع از ابتدا منجز است چون نمی توان جامع را ترک کرد یعنی اگر قبل از ظهر امتثال کرده است تکلیف قطعاً ساقط شده است ولی اگر خواست بعد از ظهر امتثال کند و قبل از زوال انجام نداد نمی تواند از بقای وجوب برائت جاری کند چون ترک آن ترک همان جامع زکات معلوم الوجوب است که از قبل منجز و قطعی است بنابراین اصل برائت تنها از تقید اضافی جامع به قبل از ظهر که مشکوک است جاری شده و قول دوم را نفی می کند و اما نتیجه قول سوم که وجوب پرداخت بعد از ظهر است با علم اجمالی منجز و ثابت می شود و این روشن است.

ثانیاً: باید در بحث از این که استصحاب جاری می شود یا خیر، گفت : این استصحاب شخصی نیست بلکه استصحاب کلی قسم ثانی است چون شک در متعلق وجوب است نه در ظرف وجوب و این تقید متعلق وجوب و عدم تقید آن، وجوب را به دو فرد تبدیل می کند و جعل مقید و جعل مطلق یک جعل نیست بلکه دو جعل و دو حکم است و در این صورت دوران بین یکی از این دو جعل است که ما نمی دانیم مجعول و حکم شرعی کدام است که اگر شارع به مقید امر کرده باشد پس بعد از زوال ساقط می شود و اگر به مطلق امر کرده است پس بعد از ظهر باقی است و حتی اگر استصحاب در شبهات حکمیه هم جاری باشد استصحاب بقای شخص وجوب نیست بلکه کلی قسم ثانی از وجوب است که طبق مبنای ما جاری نیست چون دائر است بین ما یقبل التنجیز وما لا یقبل التنجیز و اثر عملی ندارد و منجز نیست ولی در عین حال اتیان به زکات فطره بعد از زوال واجب است نه از باب استصحاب بلکه از باب علم اجمالی که از اول منجز شده است.

بنـابراین اگر دلیل اجتهادی بر وجوب ادا زکات فطره قبل از ظهر تمام نشـد و ما بودیم و اصل عملی، اصل اقتضای قول سوم را دارد که اگر بعـد از زوال هم بدهـد مجزی است زیرا که برائت از تقیـد به قبل از صـلات و یا زوال روز عیـد جاری است پس اصل عملی اقتضای نتیجه قول سوم را دارد نه قول دوم که در تقریرات آقای خویی رحمه الله آمده است.

بعد مرحوم سـیدرحمه الله می فرماید: (و إن خرج وقتها و لم یخرجها فإن کان قد عزلها دفعها إلی المسـتحق بعنوان الزکاه و إن لم یعزلها فالأحوط الأقوی عدم سقوطها بل یؤدیها بقصد القربه من غیر تعرض للأداء و القضاء) (۱) (۱)

این جهت سوم از بحث است که اگر فطره را قبـل از ظهر پرداخت ننمود آیـا وجوبش ساقط می شود یا باز هم واجب است که ادا کنـد و اگر خواست بـپردازد به چه عنوانی و چه نیـتی بـپردازد ولی مقـدمتا متعرض فرض عزل می شود که اگر قبـل از ظهر عزل کرد در حکم اخراج است و حتی اگر به فقیر نداده است اشـکالی نخواهد داشت بنابر این به عنوان زکات فطره به مستحق می دهـد دلیلش هم ظاهر روایات امر به عزل است که گـذشت مثلا روایت اسـحاق بن عمار که گذشت و همچنین روایت ابن ابی عمیر که در آن آمده است.

)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: فِی الْفِطْرَهِ إِذَا عَزَلْتَهَا وَ أَنْتَ تَطْلُبُ بِهَا الْمَوْضِعَ أَوْ تَنْتَظِرُ بِهَا رَجُلًا فَلَا بَأْسَ بِه) (۲) (۲)و در روایت مروزی و روایت احمسی هم آمده بود و ظاهر آنها این است که وقتی پرداخت کرد به عنوان زکات فطره ادا می کند که این بحثی ندارد.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۵۷، ابواب زکاه الفطره، باب۱۳، شماره۱۲۲۲۸، ح۵، ط آل البیت.

عمـده بحث این است که اگر مکلف نه عزل کرده است و نه به فقیر پرداخته است تکلیف چیست می فرماید (فالأحوط الأقوی عـدم سـقوطها بل یؤدیها بقصـد القربه من غیر تعرض للأداء و القضاء) (۱) احوط بلکه اقوا این است اصـل وجوب فطره سـاقط نیست بلکه بایـد به قصـد قربت مطلقه – نه قصـد ادا و یـا قضـا بـالخصوص – بپردازد و از وی ساقـط نمی شود و در این مسئله اختلاف شده است که مشـهور قائلند که ساقط نمی شود ولی در مقابل قول به سقوط وجوب هم است که اصل برائت از قضاء جاری کرده اند و برخی از اعلام موافق با همین قول شده اند

جهت سوم ؛عزل و عدم عزل در واقع شدن فطره و وجوه قول مشهور در آن ۹۲/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جهت سوم ؛عزل و عدم عزل در واقع شدن فطره و وجوه قول مشهور در آن

مرحوم سـید می فرمایـد :)و إن خرج وقتهـا و لم یخرجهـا فإن کان قـد عزلها دفعها إلی المسـتحق بعنوان الزکاه و إن لم یعزلها فالأحوط الأقوی عدم سقوطها بل یؤدیها بقصد القربه من غیر تعرض للأداء و القضاء) (۲) (۱)

عرض شـد این جهت سوم بحث است که اگر در وقت ادا نکرد چنانچه عزل کرد، روایات عزل که متعـدد بود دلالت داشت بر اینکه معزول زکات فطره خواهـد شـد اما اگر عزل نکرده بود تا وقت گـذشت آیا زکات فطره ساقط می شود و با گذشت ظهر روز عید دیگر واجب نیست ادا کند ولو به عنوان قضا یا واجب است؟

ص: ۲۶۹

۱– العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۲.
۲– العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۴، ص۲۲۲.

عرض کردیم در این مسـئله دو قول است مشـهور می گویند زکات باقی است؛ قول دیگر قائل به سـقوط شده است و برخی بر عـدم وجوب، هم به دلیل اجتهادی و هم به اصل عملی اسـتدلال کرده انـد که اصل عملی برائت از وجوب بعـد از وقت دال بر عدم قضا است چون قضا امر جدید می خواهد و به دلیل اجتهادی هم تمسک شده است و آن صـحیحه عبدالله بن سـنان اسـت که فرمود (پرداخت بعد از صلات صدقه است) و نشانگر آن است که بعد از وقت مستحب است یعنی وجوب دیگر ساقط شده است.

اشـکال: این اسـتدلال تمـام نیست زیرا که قبلاًـ نسـبت به دلیل اجتهادی عرض شـد که مراد از این روایت فوق صـدقه مسـتحبه نیست و استظهار مستحبه وجهی ندارد و این روایات ناظر به این نکته است که تأخیر در پرداخت از ظهر روز عید و یا نماز عید ثواب افطار و فطره بودن را نـدارد دارد چرا که در صورت تقـدیم فقرا با آن افطار می کنند و همین احتمال کافی است که آن ظهور را از بین ببرد و الا کلمه «صـدقه» هم فی نفسه در لسان روایات و هم در خود این روایات آمده است که آن را بر زکات فطره اطلاق کرده است مانند ذیل روایت مروزی و اساساً سیاق صـحیحه عبدالله بن سـنان و امثال آن لزوم پرداخت بعد از نماز

عیـد است و الا می گفت لازم نیست پرداخت کنـد و اما اصل عملی که به آن تمسک شده است برائت از وجوب قضا آن هم صحیح نیست چنانکه ثابت خواهد شد.

ص: ۲۷۰

و اما قول مشهور به وجوهی قابل اثبات است.

وجه اول : تمسک به عمومات اولیه وجوب زکات فطره بر هر مکلف بعد از تمام شدن ماه مبارک رمضان است که در روایات متعددی آمده بود مانند معتبره اسحاق بن مبارک که می فرماید.

)مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيم عليه السلام عَنْ صَدَقَةِ الْفِطْرَةِ أَ هِيَ مِمَّا قَالَ اللَّه أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ فَقَالَ نَعَمْ اِلْحَدِيث) (۱) (۲)و این روایات مطلقات هستند و دلالت بر وجوب زکات فطره مطلقاً می کنند که اگر ما بودیم و این آیات و این روایات اطلاقشان لزوم توقیت حتی به روز عید را نفی می کرد در برخی از روایات آمده بود که (اِنَّ مِنْ تَمَامِ الصَّوْمِ إِعْطَاءَ الزَّكَاةِ يَعْنِي الْفِطْرَه) و مقتضای این روایات عدم تقیید این واجب به وقت معین است و در حقیقت ادله توقیت این اطلاق را قید زده است و توقیت را بیان کرده است که قبل از ظهر و یا قبل از نماز عید است و از مقیدات آنچه که تمام شد اجماع بود که مجمع علیه بود تاخیر از روز عید جایز نیست و اثم و معصیت است.

روایاتی که به آن تمسک شده بود برخی از آنها سند نداشت و برخی دلالتشان تام نبود و نزد ما برای توقیت به روز عید فطر همین دلیل اجماع تمام بود که نمی توان از روز عید تاخیر انداخت و روشن است که اجماع دلیل لبی است و بیش از این را ثابت نمی کند که آیا این به نحو وحدت مطلوب یا تعدد مطلوب است و قدر متیقن در آن، این است که تکلیف به ادا در روز عید هم هست اما این به عنوان واجب فی واجب و تعدد مطلوب است و یا اصل فریضه را هم مقید می کند هیچکدام را ثابت نمی کند و آنچه می رساند این است که تاخیر آن گناه دارد پس ما هستیم و اطلاقات اولیه زکات فطره که با تمسک به آن تعدد مطلوب ثابت می شود بنابر این به این اطلاق تمسک می کنیم و اطلاقات حجت است و به آنها رجوع می شود و اصل وجوب بر کسی که روز عید پرداخت نکرده است ثابت می شود.

ص: ۲۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۱۹، ابواب زکاه الفطره، باب۱، شماره۱۲۱۱۸، ح۹، ط آل البیت.

اما اگر کسی از روایات توقیت هم وجوب را استفاده کرد باز هم از این روایات تقیید اصل زکات فطره که بایستی قبل از ظهر انجام بگیرد به نحوی که کلاً فریضه ساقط می شد استفاده نمی شود زیرا همانگونه که گفتیم روایات تأخیر را هم صدقه لازم دانسته است و تنها وجوب تقدیم را تکلیفاً ثابت می کند نه این که اصل صدقه ساقط شود یعنی آن روایات در تقیید اصل فریضه زکات فطره به نحوی که بعد از وقت ساقط شود ظهور ندارند مخصوصا که این واجب مالی است که در آنها تعدد مطلوب در تسریع عرفیت دارد که باید واجب مالی را تعجیل کرد و ثواب بیشتری دارد و نمی خواهد اصل واجب مالی که سهم فقراست را نفی کند.

بنابراین از روایات توقیت هم نمی توانیم تقیید اصل فریضه به نحو وحدت مطلوب را استفاده کنیم چون از روایات بیش از وجوب تعجیل فهمیده نمی شود هم باب مالیات و هم سیاق و لسان روایات توقیت با این فهم عرفی همراه است پس اطلاقات روایات و آیات اولیه وجوب زکات فطره نسبت به مکلفی که در وقت نداده است بر جای خودش باقی و حجت است بنابراین اداء واجب می شود و این استظهار صحیحی است.

وجه دوم: دومین وجه برای قول مشهور استفاده از صحیحه زراره است (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ بْنِ أَعْیَنَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِی رَجُلٍ أَخْرَجَ فِطْرَتَهُ فَعَزَلَهَا حَتَّی یَجِدَ لَهَا أَهْلًا فَقَالَ إِذَا أَخْرَجَهَا مِنْ ضَمَانِهِ فَقَدْ بَرِئَ وَ إِلَّا فَهُوَ ضَامِنٌ لَهَا حَتَّی یُؤَدِّیَهَا إِلَی أَرْبَابِهَا.) (1) (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر العاملی، ج۹، ص۳۵۶، ابواب زکاه الفطره، باب۱۳، شماره۱۲۲۲۵، ح۲، ط آل البیت.

در این صحیحه سوال می شود که مکلف فطره خودش را عزل کرده تا بپردازد اینجا دیگر نگفته از چه جهت سوال می کند ولی از جواب امام علیه السلام مشخص می شود که نظر به تفریغ ذمه است و این که آیا عزل زکات، ذمه اش را فارغ می کند و در نفی ضمان کافی است یا خیر؟ امام علیه السلام در مقام جواب نفرمود که عزل کافی است بلکه کبرای کلی فرمود که اگر آن را از ضمان و عهده خودش بیرون کند برائت ذمه حاصل می شود و الا ضامن است تا وقتی که پرداخت کند از این کبرای کلی دو مطلب استفاده می شود.

مطلب اول: اصل ضمان زکات فطره که مکلف ضامن آن است و شغل ذمه در آن است و حکم تکلیفی محض نیست مگر از ضمان آن خارج شود.

مطلب دوم: این که عزل از مالش به تنهایی کافی نیست بلکه اخراج از عهده و ضمان خودش هم لازم است یعنی کاری کند که از ضمان خودش خارج شود به این نحو که به فقیر بدهد یا به امین بدهد که به مستحق برساند و یا هر تصدّی ممکن را نسبت به پرداخت بکند و از این روایت کفایت عزل فهمیده نمی شود یعنی مجرد عزل و جدا کردن فطره برای خروج از ضمان کافی نیست.

بنابر این از این روایت هم استفاده می شود که در باب زکات فطره شغل ذمه ثابت است و هم ذیل روایت اطلاق داشته و بر این مطلب دلالت دارد که تا وقتی ادا نکند این شغل ذمه باقی است و روایات وجوب ادا قبل از ظهر ناظر به وجوب تکلیفی اداء است و شغل ذمه را بعد از ظهر نفی نمی کند پس این اطلاق روایت تام است و دلالت خوبی دارد که مدرک قول به شغل ذمه هم می شود و بر ثبوت حکم وضعی هم در زکات فطره دلالت دارد و قهراً تا وقتی که ادا نکرده ضامن است و باید ادا کند و پرداخت آن هم به عنوان صدقه واجبه و زکات است.

ص: ۲۷۳

وجه سوم : تمسک به استصحاب بقاء وجوب است چون زمان عرفاً ظرف آن است نه مقید و معدّد آن این وجه اگر شغل ذمه در زکات فطره ثابت شد اشکالی ندارد و استصحاب شغل ذمه چنانچه در بقاء و ارتفاع آن شک شود جاری است ولی اگر دلالت صحیحه زراره بر شغل ذمه تمام شود خود همین دلیل اجتهادی بر بقای آن است و دیگر نیازی به استصحاب نداریم چون ضمان را مغیا کرده به ادا و پرداخت و أما اگر کسی به شغل ذمه در باب زکات فطره قائل نشد و آن را مجرد حکم تکلیفی گرفت طبق این اگر کسی بخواهد استصحاب را در وجوب تکلیفی جاری کند این استصحاب جاری نخواهد بود چون که استصحاب شخصی نیست بلکه کلی قسم سوم است که ارکان استصحاب در آن تمام نیست چون اصل وجوب دادن زکات در وقت معینی معلوم است و فرض این است که بعد از وقت ساقط شده است ولیکن نمی دانیم بعد از زوال که این تکلیف به نحو تعدد مطلوب بوده است پس آن وجوبی که ساقط شده است مطلوب دوم بوده است و مطلوب اول که اصل تکلیف به زکات است باقی است و اگر به نحو وحدت مطلوب بوده است وجوبی دیگر نیست حال در اینجا کسی بخواهد استصحاب جامع وجوب معلوم در وقت را جاری کند با استصحاب ثابت نمی شود زیرا که برگشتش به استصحاب کلی قسم ثالث است که جاری نیست زیرا که یک تکلیف معلوم الفعلیه به موقت بوده است که بعد از وقت معلوم السقوط است ولی چون احتمال می دهیم در وقت دو تکلیف بوده است اگر آن دومی بوده باقی است که استصحاب شخصی آن جاری نیست چون که متیقن الحدوث نیست و استصحاب جامع و کلی وجوب صدقه هم جاری نیست زیرا که از موارد کلی قسم ثالث می باشد و این در همه مواردی که واجب موقت داریم و شک می کنیم که وقت، مقید اصل واجب است یا به نحو تعدد مطلوب و واجب فی واجب است همین گونه که اگر به نحو وحدت وجوب باشد اصل وجوب ساقط می شود و قضا امر جدید می خواهد و اگر به نحو تعدد مطلوب باشد اصل وجوب ساقط نمی شود و در این موارد نمی توان جامع وجوب را استصحاب کرد زیرا که این استصحاب کلی قسم سوم است و جاری نیست بله، اگر از اول نمی دانیم آن چه واجب است مطلق صدقه است ولو بعد از وقت یا صدقه مقیده به وقت است می شود استصحاب کلی قسم ثانی که نزد ما باز هم در خصوص تکالیف و وجوبات جاری نیست چون که جامع وجوبی است مردد بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز است همانگونه که قبلاً هم اشاره شد.

بنابر این اگر شغل ذمه و حکم وضعی را در زکات فطره انکار کردیم ممکن نیست با استصحاب وجوب بعد از وقت را اثبات کرد و اصل برائت از وجوب بعد از وقت جاری است بنابر این عمده دو وجه اول و دوم برای اثبات قول مشهور است.

مسئله اول ؛ عدم جواز تقدیم زکات فطره قبل از عید و ماه رمضان ؛مسئله دوم ۹۲/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله اول ؛ عدم جواز تقدیم زکات فطره قبل از عید و ماه رمضان ؛مسئله دوم

)مسأله ۱ : لا یجوز تقدیمها علی وقتها فی شهر رمضان علی الأحوط کما لا إشکال فی عدم جواز تقدیمها علی شهر رمضان نعم إذا أراد ذلک أعطی الفقیر قرضا ثمَّ یحسب عند دخول وقتها (۱)

مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله می فرماید: بنابر احتیاط، تقدیم زکات فطره قبل از عید و در ماه رمضان جایز نیست مگر به عنوان قرض بپردازد و بعد از دخول ماه شوال آن را زکات فطره احتساب کند که در این صورت اشکال ندارد همچنین اگر قبل از ماه مبارک رمضان بدهد مجزی نیست.

اینکه بخواهد قبل از ماه مبارک رمضان به عنوان زکات بدهد، روشن است که مجزی نیست چون هنوز زکاتی واجب نشده است و اما اگر بخواهد در ماه مبارک رمضان بپردازد می فرماید که لازم است احتیاط کند زیرا که در پرداخت فطره در ماه رمضان بین فقها اختلاف شده است برخی قائل به عدم جواز پرداخت به عنوان فطره هستند حتی در ماه رمضان ؛ محقق رحمه الله هم در شرایع (۲) این نظر را اختیار کرده است و بر آن استدلال شده است به روایتی که در زکات مال آمده بود که دادن زکات مال را قبل از حول مجزی نمی دانست و در آن تعلیل شده بود که این صورت مانند روزه قبل از ماه مبارک رمضان و یا نماز قبل از دخول وقت است که مجزی نیست و برخی دیگر و حتی خود محقق در معتبر (۳) قائل به جواز شده اند و برخی مانند شهیدرحمه الله (۴) فرموده است که این قول مشهور است و مستندش صحیحه فضلاء است که گذشت

ص: ۲۷۵

۱- (۱) العروه الوثقی)للسید الیزدی(، ج۲، ص۳۶۳..

۲- (۲) شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج۱، ص۱۶۱..

۳- (۳) المعتبر فی شرح المختصر، ج۲، ص۶۱۱..

۴- (۴) الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، ج۱، ص۲۵۰..

)مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ وَ بُکَیْرٍ ابْنَیْ أَعْیَنَ وَ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَهَ کُلِّهِمْ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُمَا قَالا عَلَی الرَّجُلِ أَنْ یُعْطِیَ عَنْ کُلِّ مَنْ یَعُولُ مِنْ حُرٍّ وَ عَبْدٍ وَ صَغِیرٍ وَ کَبِیرٍ یُعْطِی یَوْمَ الْفِطْرِ)قَبْلَ الصَّلَاهِ(فَهُوَ أَفْضَلُ وَ هُوَ فِی سَعَهٍ أَنْ یُعْطِیَهَا مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ یَدْخُلُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَی آخِرِهِ

الْحَدِيث) (۱)

از اینکه فرمود (وَ هُوَ فِي سَعَةٍ أَنْ يُعْطِيَهَا) استفاده می شود که می توانـد از اول ماه رمضان تا آخر ماه رمضان به عنوان زکات فطره بدهـد بنـابراین دلالـت این روایت بر جواز تعجیـل پرداخت فطره در ماه مبارک رمضان روشن است و برخی روایت را بر این مطلب حمل کرده انـد که مقصود آن است به عنوان قرض بدهـد و سـپس آن را زکات محسوب کند که عرض شد قرض دادن و بعـد در روز عیـد زکات احتساب کردن مختص به ماه مبارک رمضان نیست و هر وقت خواست می توانـد قرض بدهد همچنین از جمله (أَنْ يُعْطِيَهَا) دادن به عنوان زکات فطره اسـتفاده می شود و روایت صـحیحه فضلا معتبر است و قبلا عرض شد که این یا توسـعه به لحاظ تحقق غرض است و یا از قبل وجوب فعلی می شود ولی مشـروط به نحو شرط متأخر به بقای شرایط وجوب در شب عید فطر است و لذا مرحوم سیدرحمه الله هم احتیاط کرده است که فرموده است علی الاحوط.

ص: ۲۷۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج۹ (ص۳۵۴)۴-۱۲۲۱۹).

اکثر متاخرین هم فتوا داده اند که (یجوز تقدیمها) به عنوان زکات فطره از اول ماه رمضان بپردازد ولی چنانچه بخواهد قبل از ماه رمضان بدهد باید به عنوان قرض بدهد ولذا در ذیل می فرماید (نعم إذا أراد ذلک أعطی الفقیر قرضا ثمَّ یحسب عند دخول وقتها) و این مطلب یعنی احتساب کردن دین بر فقیر به عنوان زکات در باب زکات مال منصوص بود و به آن دلیل برای اثبات جواز تمسک شده است در صورتی که در باب زکات فطره روایت خاصی نداریم که بیانگر این باشد که می تواند قرض را هم زکات فطره احتساب کند آنچه در این جا داریم جواز پرداخت قیمت است و در حقیقت زکات فطره جامع و اعم است از طعام و قیمت به درهم و دینار یا مطلق جنس که ممکن است گفته شود دین هم همانگونه است که می توان آن را قیمت طعام قرار داد مخصوصا گفته می شود که این جا دین را بگیرد و خود دین را به عنوان زکات پرداخت کند این، یک کار لغوی است یا با استفاده از اطلاق روایتی که در زکات مال آمده بود گفته اند می تواند دینش را زکات فطره احتساب کند.

لیکن بعید نیست اشکالی بر این استدلالها وارد شود که مورد روایات، خاص زکات مال بود که با زکات فطره فرقهایی دارد یکی این که احتساب دین می تواند به عنوان مصرف (غارمین) که یکی از مصارف زکات است باشد بخلاف فطره که برای فقرا است و بیشتر طعام دادن و افطار آنها در آن منظور شده است و این خصوصیات در زکات فطره آمده است که اگر در روایات جواز احتساب دین اطلاق لفظی نباشد - که موجود نبود - تعدّی از آن به زکات فطره مشکل است و روایت پرداخت فضه و درهم به عنوان قیمت هم احتساب دین را نمی گیرد بلکه می فرماید باید فضه و درهم را به فقیر بدهی تا با آن طعام و یا چیز دیگری برای خودش تهیه کند لهذا احتساب دین به عنوان زکات فطره مشکل است.

بله، بعد از گذشت روز عید که دیگر فطره نیست و صدقه واجبه است می توان گفت آنهم مثل بقیه صدقات واجبه است که مکلف می توان آن دینی که بر فقیر دارد به عنوان زکات بر او احتساب کند.

)مسأله ۲ : یجوز عزلها فی مال مخصوص من الأجناس أو غیرها بقیمتها و ینوی حین العزل و إن کان الأحوط تجدیدها حین الدفع أیضا) (۱) در این مسئله بحث عزل را متذکر می شود و جهاتی را متعرض می شود یکی از آن جهات اصل جواز عزل است که می تواند اجناسی را از مالی جدا کند و همچنین می تواند دراهم و قیمت را عزل کند اگر مثل مرحوم سیدرحمه الله توسعه قائل شدیم می توان گفت جنس دیگری را می تواند به عنوان قیمت عزل کند و دلیل آن گذشت که در برخی از روایات به جواز عزل تصریح شده بود مثل معتبره اسحاق بن عمار و ظاهراً جنس یا قیمت معزوله زکات می شود که این هم از روایات استفاده می شود زیرا ظاهر روایات قیمت آن است که زکات فطره جامع بین اجناس و قیمت است که مخصوصا در روایت قیمت این تعبیر را داشت (لَا بَأْس بِالْقِیمَهِ فِی الْفِطْرَهِ) یعنی آنچه فطره است بر قیمت هم صادق است همچنین روایاتی که در رابطه با این مطلب بود که وکیل امام علیه السلام زکات خودش و دیگران را از درهم و فضه عزل کرده و برای امام علیه السلام ارسال می نمود یعنی در آن روایات معتبره مانند صحیحه ابن راشد و صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع و روایت ایوب بن نوح (۲) مطرح شده بود که دراهم را به عنوان فطره عزل می کند و برای امام علیه السلام می فرستد و این دلیل می شود که عزل درهم و قیمت هم مجزی است و معزول زکات فطره می شود و مثل عزل طعام است البته نیت عزل به عنوان زکات فطره لازم است و در حقیقت روایات عزل ولایت مالک بر تعیین زکات در معزول را ثابت می کند و امر هم قصدی و انشائی است و نیت تعیین به عنوان زکات را لازم دارد.

۱- (۶) همان

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج۹، ص۳۴۶ - ۳۴۵.).

البته نیت دیگری هم اینجا لازم است زیرا که زکات فعل عبادی است و قصد قربت هم در آن لازم است چون می خواهد این مال را صدقه قرار دهد و از ملک خودش خارج کند و در ملک جهت زکات - فقراء- داخل کند که این ولایت هم از روایات عزل استفاده شده است و در صدقه شدن شرط است که لوجه اللّٰه باشد و ادله دیگر عبادیت زکات هم اقتضا دارد که وقت اخراج و تحقق عنوان صدقه قصد قربت لازم است بنابراین بدون قصد قربت معزول صدقه نمی شود که این مطلب، هم از روایات باب صدقه فهمیده می شود و هم از اجماع بر لزوم قصد قربت در زکات.

بعد مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (و إن کان الأحوط تجدیدها حین الدفع أیضا) یعنی بعد که می خواهد معزول را به فقیر و یا حاکم بدهد قصد قربت را تجدید کند شاید ظاهر این احتیاط، استحبابی باشد ولی برخی از اعلام این احتیاط را وجوبی کرده اند و شاید نکته اش این است که در ایتاء الزکاه هم قصد قربت لازم است و عزل، هنوز ایتاء نیست تعیین زکات است و ایتاء زمانی است که به فقیر و یا ولیّ او بدهد و فعل زکات از ابتدای عزل تا اداء به فقیر یا ولیّ وی عبادت است.

البته این مطلب دلیل روشنی ندارد زیرا که دلیل یا اجماع است یا روایات (الصدقه لوجه اللّٰه) که هر دو بیش از این اقتضا نمی کند که وقتی مال را از ملکش اخراج می کند و صدقه شده است باید لوجه اللّٰه باشد که ولایت آن هم به مالک داده شده است و پرداخت آن پس از صدقه شدن به مصارف آن از قبیل پرداخت مال به صاحبش است نه صدقه دیگر یعنی هم روایات (لا صدقه الا ماکان لوجه اللّٰه) بیش از این دلالت ندارد که وقتی آن را صدقه قرار می دهد باید با قصد قربت و لوجه اللّٰه باشد اما لزوم این مطلب که صرف آن هم نیازمند قصد قربت دیگری باشد از آن تعبیر استفاده نمی شود و از اجماع هم نمی توان بیش از آن استفاده کرد چون اجماع هم دلیل لبی است و قدر متیقن آن لزوم قصد قربت حین الاخراج و صدقه نمودن آن مال است نه بیشتر فلذا این احتیاط هم استحبابی است ..

مسئله دوم؛ عزل کمتر از یک صاع؛ بخش سوم: عزل بیش از مقدار زکات ۹۲/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله دوم ؛ عزل کمتر از یک صاع؛ بخش سوم: عزل بیش از مقدار زکات

بحث در مسئله دوم بود که فرمود (یجوز عزلها فی مال مخصوص من الأجناس أو غیرها بقیمتها و ینوی حین العزل و إن کان الأحوط تجدیدها حین الدفع أیضا- و یجوز عزل أقل من مقدارها أیضا فیلحقه الحکم و تبقی البقیه غیر معزوله علی حکمها) (۱)

بحث در این بود که اگر مکلف قبل از نماز عید مقدار فطره را عزل کند کافی است و اگر عزل کرد آن معزول زکات می شود که گذشت در این بخش دوم متعرض این مطلب می شوند که اگر کمتر از یک صاع عزل کند تکلیف چیست؟ می فرماید لازم نیست کل مقدارِ یک صاع را عزل کند یعنی می تواند به این صورت عمل کند که برخی را عزل نماید و بقیه را وقت پرداخت عزل کند و یا زکات احتساب کند؛ می خواهد بفرماید که روایات عزل مطلق است و در اینکه معزول باید یک صاع باشد و کمتر از آن عزل محسوب نمی شود ظهور ندارد بلکه روایات، عزل را در زکات فطره مطلقا تجویز کرده است و مقتضای اطلاق روایات عزل، شمول عزل بعضِ یک صاع هم می شود و به عبارت دیگر چه عزل دفعی و چه تدریجی باشد آثارش را دارد که مقدار معزول زکات فطره می شود و اگر بدون تفریط تلف شود مکلف ضامن نیست.

ص: ۲۸۰

۱- (۱) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۳..

برخی در اینجا گفته اند که اگر در بحث مصرف زکات قائل شدیم که نمی شود به فقیر واحد کمتر از یک صاع داد باید طبق آن مبنا هم در اینجا قائل شد که لازم است معزول، یک صاع کامل باشد تا زکات واقع شود زیرا که فطره واجب، یک صاع بنحو ارتباطی خواهد شد.

اشکال: این مطلب تمام نیست چون بحث عدم اجزا پرداخت کمتر از یک صاع به فقیر، ارتباطیت یک صاع را در مقام عزل و یا پرداخت ثابت نمی کند بلکه به معنای عدم جواز صرف کمتر از یک صاع بر فقیراست و این غیر از ارتباطیت بین اجزا صاع واحد به عنوان فطره در مقام عزل و معین شدن است بلکه می شود اداء هم، ادا غیر ارتباطی باشد مثلا یک صاع را تدریجاً عزل کند و یا تدریجاً به یک فقیر بدهد لکن بحث در اینجا در عدم ارتباطیت تحقق زکات در مال معزول است.

البته در این جا بحث دیگری است که مرحوم سیدرحمه الله متعرض آن نشده است و آن اینکه بنابراین که زکات فطره وقت ادائی دارد که قبل از صلات و یا قبل از زوال است و بعد از آن زکات فطره نیست بلکه صدقه واجبه یا مستحبه است طبق این مبنا این بحث مطرح هست که اگر کسی قبل از زوال نصف صاع واحد را عزل یا حتی به فقیر پرداخت کرد آیا بعد از زوال لازم است یک صاع کامل را به عنوان صدقه بدهد یا آنچه باقی می ماند وجوب پرداخت نصف صاع دیگر است و آیا آن

نصف صاع پرداخت شـده در وقت هم زکات فطره محسوب می شود یا خیر؟ ممکن است گفته شود در روایات هم آمـده بود نصف صاع مجزی نیست که در گنـدم، فعل عثمان و معاویه را بیان می کرد باید دید که آیا از این مطلب، نکته ارتباطیت یک صاع کامل در فطره استفاده می شود یا انحلالیت؟

ص: ۲۸۱

ظاهر از ادله و روایات همان انحلالیت است نه ارتباطیت زیرا که واجبات مالی مخصوصاً اگر قائل به مدیونیت و شغل ذمه در زکات فطره بشویم همانند زکات مال که به اعیان خارجی تعلق دارد انحلالی است و روایات تحدید مقدار زکات فطره به یک صاع، تنها در مقام تحدید مقدار است نه ارتباطیت که در باب اموال غیر عرفی است بنابراین هم مقتضای اطلاقات تجویز عزل عدم ارتباطیت در عزل است و هم مقتضای امر به اداء و پرداخت زکات عدم ارتباطیت در اداء مقدار زکات است بلکه در برخی از روایات گذشته آمده بود که ما مقداری از فطره را قبل از ظهر پرداخت کرده و مقداری از آن را بعد از وقت می پردازیم که اطلاقش ارتباطیت را - حتی در پرداخت صاع واحد هم - نفی می کند فلذا اگر بخشی از زکات فطره مثلاً نصفش را پرداخت نمود فطره همان نصف واقع می شود و بقیه بر ذمه اش باقی می ماند و باید بعد از زوال بپردازد.

بخش سوم سومین بخش در این مسئله این است که مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (و فی جواز عزلها فی الأزید بحیث یکون المعزول مشترکا بینه و بین الزکاه وجه لکن لا یخلو عن إشکال و کذا لو عزلها فی مال مشترک بینه و بین غیره مشاعا و إن کان ماله بقدرها) آیا می شود بیش از مقدار زکات را عزل کند و بیش از یک صاع را جدا نماید و مقداری از آن زکات بشود یا خیر؟ در این جا دو حالت وجود دارد.

یک حالت این که می خواهد مقدار بیشتر را نیز زکات یا صدقه قرار دهد و کل آن مال، ملک فقرا بشود که در این صورت اشکال ندارد و کل آن فطره می شود اگر از روایات استفاده کنیم مقدار صاع، کف زکات فطره است و یا مجموع آن ملک جهت فقراء و صدقه می شود.

حالت دوم این است که معزول را بین خودش و بین اصحاب زکات مشترک قرار دهد که مازاد بر مقدار زکات بر ملک خودش باقی باشد و مال معزول مشترک شود بین خودش و جهت زکات و درا ین حالت بحث است که آیا چنین عزلی مجزی است و آثار عزل زکات بر آن بار است یا خیر ؟ و این حالت دو فرض دارد فرض اول آن است که مال معزول مشترک میان خودش و زکات باشد و فرض دوم این است که مال معزول بین خودش و مالک دیگر مشترک باشد در جایی که در مال مشترک با دیگری بیش از یک صاع ندارد و می خواهد آن را زکات قرار دهد که از نظر مال خودش زکات به مقدار یک صاع عزل کامل شده است ولی چون بقیه آن مال ملک دیگری است باز زکات در خارج کاملاً معین نمی شود بلکه مشترک می شود بین اصحاب زکات و بین شریکش.

مرحوم سیدرحمه الله می فرماید این هم مانند همان فرض اول است که اشکال دارد (و فی جواز عزلها فی الأزید بحیث یکون المعزول مشترکا بینه و بین الزکاه وجه لکن لا یخلو عن إشکال و کذا لو عزلها فی مال مشترک بینه و بین غیره مشاعا و إن کان ماله بقدرها(.

ص: ۲۸۳

این بحث بین فقها محل اختلاف واقع شـده است برخی قائل شـده اند این مقدار در عزل و اخراج زکات از ذمه به خارج کافی است و این معزول، مشاع می شود میان جهت زکات و مالك یا شریک دیگر.

برخی مانند مرحوم سـیدرحمه الله در هر دو فرض اشکال کرده اند و برخی از محشین تفصیل داده اند که اگر بخواهد اشتراک در مال خودش باشـد اشـکال دارد اما اگر با دیگری باشد و نسـبت به مال خودش مقدار زکات از شـرکت بیرون باشد اشـکال ندارد منشا اشکال و اختلاف این است که از روایات عزل چه مقدار استفاده می کنیم زیرا اگر ما باشیم و مقتضای قاعده، اصل جواز و ولایت بر عزل زکات که حق دیگران است ثابت نمی شود زیرا که مکلف ولیّ زکات نیست بلکه حاکم شـرع ولیّ آن است و این که مکلف بتوانـد مـال دیگری را تعیین و یـا عزل کنـد ولاـیت بر مال می خواهـد و این ولایت را از روایات تجویز عزل بر مکلف اسـتفاده می کنیم که شارع این ولایت را برای وی در نظر گرفته است حال بایـد دیـد این ولایت در چه حـدود است آیـا مطلقـا ثـابت است حتی عزل در اموال مشترک با مکلف یا دیگران که عزل من جمیع جهات نیست یا تنها عزل مطلق وتعیینی لاـزم است ؟ چنانچه از روایات مطلق عزل و جـداسازی ولو فی الجمله اسـتفاده شـد بایـد در هر دو فرض قائل به جواز شود و اگر گفتیم که تجویز عزل به معنای تعیین زکات در مال خارجی است در این جا مشاع است و معین نشده است.

ص: ۲۸۴

کسانی که قائل به عدم اجزا هستند در هر دو شق استظهار می کنند که کلمه عزل عرفاً به معنای همان تعیین است یعنی جدا کردنی که مساوق با تعیین است زیرا در باب اموال این چنین معنایی و یا انصرافی دارد فلذا نقض هم کرده اند که اگر عزل فی الجمله و نسبی کافی است پس باید در زکات فطره که متعلق به خارج نیست بلکه بر ذمه است کافی باشد که مکلف آن را در کل اموال خارجی اش به نحو مشاع معین کند تا اگر تلف شود به دون تفریط از زکات هم بالنسبه برود با این که این را قبول نکرده اند، پس همانگونه که آن عزل مال غیر نیست این هم عزل نیست البته کسانی هم گفته اند که اخراج از ذمه به خارج، عزل نیست بر خلاف عزل در یک مال مشترک در خارج یعنی در عزل جنبه جدا سازی از اموال خارجی را شرط دانسته و کافی دانسته اند که عزل مطلق نیست ولی عزل فی الجمله هست پس درهر دو فرض کافی است.

برخی هم که تفصیل داده اند گفته اند آنجایی که بقیه هم مال خودش است از همه اموال خودش عزل نکرده است اما جایی که شرکت با مال دیگری است و نسبت به اموال خودش عزل مطلق باشد صدقه عزل می کند و مشمول اطلاق روایات عزل است یعنی عزل مطلق را اضافه کرده اند نسبت به اموال خود مکلف پس اخراج و عزل کامل از اموال خودش کرده است و همین عزل مطلق بوده و کافی است.

ظاهراً حق با مرحوم سیدرحمه الله باشد یعنی عنوان عزل در روایات به معنای افراز و تعیین در خارج و رفع شرکت است تا این که حق فقرا معین شود و دیگر مردد و مشترک نباشد و تنها باید آن را اداء نماید و از آن حالت اشتراک بیرون بیایید این مطلب از سیاق روایات عزل و یا منصرف آن استفاده می شود و در برخی روایات عزل در باب زکات مال به این مطلب تصریح شده بود که مقصود از عزل اخراج از اشتراک با اموال دیگر است و لااقل از این که روایات تجویز عزل، از این جهت اطلاق ندارد و مقتضای قاعده عدم ولایت بر عزل در مال مشترک است.

مسئله ۳؛ ضمان و عدم ضمان در تلف زکات معزوله در فرض تمکن ۹۲/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله ۳؛ ضمان و عدم ضمان در تلف زکات معزوله در فرض تمکن

)مسأله ۳ إذا عزلها و أخر دفعها إلى المستحق فإن كان لعدم تمكنه من الدفع لم يضمن لو تلف و إن كان مع التمكن منه ضمن) (۱) مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله می فرماید اگر مکلف زکات فطره را عزل کرد ولی به مستحق نداد چنانچه متمکن نبود در صورت تلف ضمان نیست اما اگر مستحق موجود بود ولی نپرداخت و عمدا به تاخیر انداخت ضامن است و در جایی که مستحق نبوده و تمکن پرداخت حاصل نشده عدم ضمان مشخص است و مقتضای قاعده هم عدم ضمان است چون که ید مالک ید امانی است.

۱- (۱) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۳..

در این جا بحث در فرض تمکن است که اگر نسبت به پرداخت به فقیر متمکن بوده ولی تاخیر انداخته است در این صورت می فرماید ضامن است گفته شده که این هم خلاف قاعده است چون فرض آن است که زکات تلف شده است نه اتلاف و تعدی هم نکرده است و ید مالک هم ید أمانی می باشد البته فتوای ایشان مطلبی است - که در زکات مال هم گذشت - که مستفاد از برخی روایات بود مانند صحیحه زراره و صحیحه محمد بن مسلم.

) وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ بعَثَ إِلَيْهِ أَخٌ لَهُ زَكَاتَهُ لِيقْسِمَهَا فَضَاعَتْ فقَالَ لَيْسَ عَلَى الرَّسُولِ وَ لَا عَلَى الْمُؤَدِّي ضَمَانٌ قلْتُ فَإِنَّهُ لَمْ يَجِدْ لَهَا أَهْلًا ففَسَدَت وَ تغَيرَتْ أ يَضْمَنهَا قَالَ لَا وَ لَكِنْ إِنْ عَرَفَ لَهَا أَهْلًا فعَطِبَتْ أَوْ فَسَدَتْ فهُوَ لَهَا ضَامِنٌ (حَتَّى يُخْرِجَهَا) (۱)

و صحیحه محمد بن مسلم هم در این مورد وارد شده است این تفصیلی است که در باب زکات مال آمده بود در اینجا هم جاری است چون در آن روایات عنوان زکات ذکر شده است که یا اطلاق دارد و یا الغا خصوصیت می شود و در مورد آن روایتی که تفصیل میداد بین وجود مستحق و عدم وجود مستحق گفته شد که موضوعیت ندارد و مستفاد همان تمکن و عدم تمکن است زیرا که ممکن است به مستحقی دسترسی نداشته باشد ولی تمکن از دفع به فقیر از طریق ارسال به او و یا حفظ

برای او را دارا باشد و مستفاد از روایات این بود که لازم است مکلف تصدی برای دفع و پرداخت در حد امکان نماید تا ضمان رفع شود و الا ضامن است و مقصود از تمکن نیز همین است.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج۹، ص.(۲۸۶)..۲-۱۲۰۳۴

البته در باب فطره نیز دو روایت داریم یکی صحیحه زراره است و دیگری مرسله ابن ابی عمیر که اگر کسی مراسیل ایشان را قبول کند آن هم معتبر می شود.

روایت اول:)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه علیه السلام فِي رَجُلٍ و أَخْرَجَ فِطْرَتَه فعَزَلَهَا حَتَّى يَجِدَ لَهَا أَهْلًا فقَالَ إِذَا أَخْرَجَهَا مِنْ ضَمَانِهِ فقَدْ بَرِئَ وَ إِلَّا فهُوَ ضَامِنٌ لَهَا حَتَّى يؤَدِّيهَا إِلَى أَرْبَابِهَا.) (۱)

قبلاً گفتیم که تعبیر (إِذَا أَخْرَجَهَا مِنْ ضَمَانِهِ)دلالت دارد بر این که عزل به تنهایی کافی نیست و لازم است خود را از عهده ضمان هم خارج کند که همان تمکن میزان است و همچنین در صورت امکان باید تصدی کند ولو از طریق ارسال به مستحق و امثال آن.

روایت دوم:)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ يعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: فِي الْفِطْرَهِ إِذَا عَزَلْتَهَا وَ أَنْتَ تَطْلُب بِهَا الْمَوْضِعَ أَوْ تنْتَظِرُ بِهَا رَجُلًا فَلَا بَأْسَ بِهِ) (۲)این مرسله هم می فرماید اگر تصدی و طلب مستحق کند و یا آن را برای فقیر معینی بگذارد که نوعی پرداخت محسوب می گردد اشکالی ندارد البته در این مرسله ضمان ذکر نشده است لیکن می توان از نفی بأس نفی ضمان هم استفاده کرد مخصوصاً این که روایت ناظر به اداء در وقت و قبل از زوال یا نماز عید نیست و ذکری از آن به میان نیامده است و ظاهراً ناظر است به اصل تفریغ ذمه از زکات فطره و در نتیجه ضمان و عدم ضمان.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج۹، ص.(۳۵۶)..۲-۱۲۲۲۵

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج۹، ص.(۳۵۷)..۵-۱۲۲۲۸

)مسأله ۴ الأقوی جواز نقلها بعد العزل إلی بلد آخرو لو مع وجود المستحق فی بلده و إن کان یضمن حینئذ مع التلف و الأحوط عدم النقل إلا مع عدم وجود المستحق) (۱) مر حوم سیدرحمه الله در این مسئله می فرماید : آیا می توان زکات فطره را هم مثل زکات مال به بلد دیگری منتقل کرد یا خیر؟ در زکات مال گفته شد می تواند به بلد دیگری منتقل کند اما اینجا مرحوم سیدرحمه الله این گونه فتوا داده است که نقلش به بلد دیگری ولو با وجود مستحق جایز است (و إن کان یضمن حینئذ مع التلف) معنایش این است اگر مستحق نباشد تکلیفاً می تواند منتقل کند و وضعاً هم اگر تلف شود ضامن نیست اما اگر با وجود مستحق انتقال داد جواز تکلیفی دارد اما ضمان وضعی هم به دنبال خواهد داشت یعنی در صورتی که تلف شد ضامن هست.

بعد می فرماید (و الأحوط عدم النقل إلا مع عدم وجود المستحق) یعنی با فرض وجود مستحق احتیاط کرده است و این احتیاط استحبابی است و مدرکش هم آنچه در زکات مال آمده است می باشد این فتوا عین همان فتوایی است که مرحوم سیدرحمه الله در زکات مال داده بودند اما مدرک این احتیاط در اینجا دو روایت است که در باب زکات فطره بالخصوص وارد شده است که دلالت این دو روایت بر عدم جواز نقل با وجود مستحق روشن است.

روایت اول :)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ بِلَالٍ وَ أَرَانِي قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ عَلِيِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ فِي بَلْدَةٍ وَ رَجُلٌ آخَرُ مِنْ إِخْوَانِهِ فِي بَلْدَةٍ أُخْرَى يَحْتَاجُ أَنْ يُوَجِّهَ لَهُ: فِطْرَةً أَمْ لَا فَكَتَبَ تُقْسَمُ الْفِطْرَةُ عَلَى مَنْ حَضَرَ وَ لَا يُوَجَّه ذَلِكَ إِلَى بَلْدَةٍ أُخْرَى وَ إِنْ لَمْ يَجِدْ مُوَافِقاً) . (۲)این روایت صریح است در این مطلب که نمی تواند زکات فطره اش را به جای دیگر بفرستد و حتی اگر فقیر مومن هم پیدا نشود باید در همان بلد به فقیر مخالف بدهد

۱- (۵) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۳..

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج۹، ص.)۳۶۱-۳۶۰(۴-۱۲۲۳۷

.روایت دوم:)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ جَدِّي ص يُعْطِي فِطْرَتَهُ الضَّعَفَةَ وَ مَنْ لَا يَجِدُ وَ مَنْ لَا يَتَوَلَّى قَالَ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هِيَ لِأَهْلِهَا إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَهُمْ فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُمْ فَلِمَنْ لَا يَنْصِبُ وَ لَا تَنْقُلْ مِنْ أَرْضٍ إِلَى أَرْضٍ وَ قَالَ الْإِمَامُ يَضَعُهَا حَيْثُ يَشَاءُ وَ يَصْنَعُ فِيهَا مَا رَأَى) (۱)

این ذیل هم در زکات مال آمده بود که اگر خود امام علیه السلام متصدی شود می تواند به همه - حتی به مخالفین - بپردازد این دو روایت، نقل فطره را به بلد دیگری منع می کنند؛ در یکی می فرماید)وَ لَا يُوَجَّه ذَلِكَ إِلَى بَلْدَةٍ أُخْرَى وَ إِنْ لَمْ يَجِدْ مُوَافِقاً.(و دیگری)وَ لَا تَنْقُلْ مِنْ أَرْضٍ إِلَى أَرْضٍ(و ظهور این دو روایت در وجوب است حتی اگر مستحق، شیعی نباشد زیرا گفته شده است که اگر مستحق غیر شیعه هم وجود نداشت می تواند به مستحق مخالفی که ناصبی نباشد بدهد البته برخی این فقره در روایت را به جهت همین نکاتی که در آن آمده است بر کراهت حمل کرده اند و برخی به همین جهت آنها را بر تقیه حمل کرده اند ولی این اشکال وارد نیست ظاهر این دو روایت توسعه و تعمیم است به این صورت که در صورت وجود مصرف چه اهل ولایت باشد و چه نباشد که در روایات باب زکات مال این توسعه نبود ولیکن از این دو روایت و روایات دیگر در خصوص زکات فطره این توسعه استفاده شده است.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۰) ۳-۱۲۲۳۶.

بنـابراین مفـاد دو روایت این است که اگر فقیر از اهـل ولاـیت بود بایـد به او بپردازد و چنـانچه مسـتحق شـیعی موجود نبود در صورتی که نـاصبی نباشـد می توانـد به فقیر مخـالف هم بپردازد لیکن این مطلب به این معنا نیست که اصـلاً نتوانـد منتقل کند حتی اگر هیـچ فقیری در آنجا نباشـد لیکن از این روایت در صورت وجود فقیر مسـتحق ولو مخالف وجوب عدم نقل اسـتفاده می شود و در جایی که مستحق باشد و لو مستحق طولی نقل زکات فطره به جای دیگری جایز نیست و مجزی نمی باشد.

بنابراین بایـد آن احتیاط وجوبی و یا فتوا باشـد و فرق است بین زکات مال و فطره و این فرق هم عقلائی و عرفی است زیرا که در فطره، افطار و طعام مهم است که مناسب است نسـبت به فقرای همان مکان باشـد و این یکی از اغراض مهم شارع است که این خصوصـیت در مصـرف زکات مال نیست و لهذا اکثر محشین در اینجا فتوا داده اند و یا احتیاط وجوبی نموده اند که نباید در صورت وجود مستحق به جای دیگر منتقل شود.

مسئله دیگری در اینجا هست که بعداً مرحوم سیدرحمه الله در متن متعرض آن خواهد شد که ظاهر عبارت این مسئله این است که فرض کرده است زکات فطره را عزل نموده و می خواهـد بعـد از عزل آن را منتقل کنـد در صورتی که اگر مـدرک ما دو روایت ذکر شـده باشـد این نهی مخصوص به جایی که زکات فطره عزل شـده باشد نیست بلکه قبل از عزل هم شامل می شود مثلا در بلد دیگری مال دارد و به وکیلش بگوید به اندازه فطره از مال من در آنجا عزل کن و همان جا مصرف نما که این هم انتقال فطره است و ظاهر دو روایت این است که نمی توانـد عنوان فطره را به سـرزمین دیگری برده و در آنجا تقسـیم کند و بر عنوان فطره بـدون عزل هم صادق است که ظاهر دو روایت اطلاق است چه فطره را عزل کرده باشـد و چه نکرده باشد بنابراین لااقل احتیاط در عدم نقل است حتی بدون عزل.

ص: ۲۹۱

مسئله ۵؛ افضلیت پرداخت زکات در بلد تکلیف؛ مسئله ۶ ۹۲/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله ۵؛ افضلیت پرداخت زکات در بلد تکلیف؛ مسئله ۶

)مسأله ۵: الأفضل أداؤها فی بلد التکلیف بها و إن کان ماله بل و وطنه فی بلد آخر و لو کان له مال فی بلد آخر و عینها فیه ضمن بنقله عن ذلک البلده إلی بلده أو بلد آخر مع وجود المستحق فیه (مرحوم سید در این مسئله می فرماید : باید زکات، در بلد تکلیف ادا شود و اگر چه مالش در بلد دیگر بوده و یا اینکه وطن اصلیش غیر از آنجا باشد و در آن مالی، موجود داشته باشد و اگر در غیر بلد تکلیف عزل کرد نقلش با وجود مستحق در بلد خودش جایز است ولی در صورت تلف ضامن است.

صدر مسئله بحث افضلیت و استحباب اداء در بلد تکلیف است لیکن برخی اشکال کرده اند که دلیل این افضلیت چیست ؟ شاید از همین دو صحیحه ای که گذشت استفاده شده باشد (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِی بْنِ بِلَالٍ وَ أَرَانِی قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ عَلِیِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: کَتَبْت إِلَیْهِ هَلْ یَجُوزُ أَنْ یَکُونَ الرَّجُلُ فِی بَلْدَهِ وَ رَجُلٌ آخَرُ مِنْ إِخْوَانِهِ فِی بَلْدَهٍ أُخْرَیٰ یَحْتَاجِ أَنْ یُوَجِّهَ لَهُ فِطْرَهً أَمْ لَا فَکَتَبَ تُقْسَمُ الْفِطْرَهُ عَلَی مَنْ حَضَرَ وَ لَا یُوَجَّهُ ذَلِکَ إِلَی بَلْدَهٍ أُخْرَی وَ إِنْ لَمْ یَجِدْ مُوَافِقاً) (۱)

ص: ۲۹۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۰)..۴-۱۲۲۳۷

از این صحیحه استفاده می شود که مکلف باید در همان جایی که قصد ادا دارد، تقسیم نماید که ایشان آن را بر استحباب حمل کرده است لذا شاید بتوان از اطلاقش برای اصل استحباب ادا در مکان مکلف نیز استفاده کرد چونکه ایشان در مسئله چهارم این گونه فرموده بود (الأقوی جواز نقلها بعد العزل إلی بلد آخر و لو مع وجود المستحق فی بلده و إن کان یضمن حینئذ مع التلف و الأحوط عدم النقل إلا مع عدم وجود المستحق) و عرض شد که این احتیاط، استحبابی است حال ممکن است از آن دو صحیحه، افضلیت در اصل ادا هم استفاده می شود که اگر دو صحیحه را به صورت عزل زکات، اختصاص دادیم دیگر بر افضلیت اداء در مکان تکلیف دلالت ندارد و شاید هم از روایات امر به اداء قبل از نماز استفاده افضلیت پرداخت در مکان تکلیف و مکلف شده باشد و اگر گفتیم این دو صحیحه اطلاق دارد به این نحو که واجب است حتی قبل از عزل، به جای دیگری منتقل نشود، باید در اصل ادا هم قائل به احتیاط وجوبی بشویم.

مقصود از بلد تکلیف بلد مکلف در حال اداء زکات است نه بلدی که مکلف شب عید در آن حضور داشته است هر چند روز عید در بلد دیگر رفته و نماز عید می خواند، زیرا که روایات ناظر به بلد مکلف و زمان اداء فطره است نه زمان فعلیت وجوب – که شب عید است – و اگر گفتیم که دو صحیحه ای که گذشت – که نهی می کرد نقل از بلدی به بلد دیگر را – مخصوص به زکات معزوله است که نباید با وجود مستحق از آنجا به جای دیگر منتقل شود قهراً بلد عزل معیار است نه بلد تکلیف و نه بلد مکلف لیکن ما از دو صحیحه اطلاق استفاده کردیم لذا احتیاط آن است – که جایی که مکلف در آنجا است و می

خواهد زکاتش را در روز عید بپردازد - زکات فطره را همانجا بدهد و به جای دیگری منتقل نکند حال چه عزل کرده باشد و چه نکرده باشد.

)مسأله ۶ إذا عزلها فی مال معین لا یجوز له تبـدیلها بعد ذلک) (۱) می فرمایـد اگر زکات را عزل کرد آیا می تواند آن را قبل از پرداخت به فقیر تبـدیل کنـد یـا خیر ؟ این بحث در زکات مال هم گـذشت آنجا هم گفته شـد اگر زکات مال را از اموالش عزل و جـدا کرد، به عنوان زکـات معین می شود ایشـان فرمود (لا یجوز له تبـدیلها بعـد ذلک)مقتضای قاعـده هم همین اسـت چون تصـرف در مـال دیگری نیاز به ولایت دارد و ادله ولایت مالک در تصرف، بیش از این مقـدار نبود که می توانـد آن را عزل کنـد یعنی از روایـات تجویز عزل این مقـدار از ولاـیت اسـتفاده می شود که مالـک از آنجا که مالک است به این مقـدار ولایت دارد که زکات را از مال خارجی و یا از ذمه اش خارج کرده و در مال خاصـی معین نمایـد و این مقـدار از تصـرف، از روایات تجویز عزل اسـتفاده می شود اما بیش از این - که بعـد از عزل هم بتوانـد آن را تبـدیل کنـد - دلیلی بر جواز آن وجود نـدارد و همچنین در روایات عزل اطلاقی بر آن نیست و مقتضای قاعـده عـدم جواز تصـرف در مال غیر است مگر صاحب آن مال یا شارع این اجازه را بدهـد و الا عمومات ادله اولیه، اقتضای عدم جواز تصـرف را دارد و تبدیل، خلاف اطلاقات این ادله است.

البته اسـتدلال دیگری هم شـده است و گفته شـده که از روایـاتی که در بـاب زکات مال ذکر شـد که (لَا یُرجَعُ فِی الصَّدَقَهِ...) (۲)اسـتفاده می شود که چون صـدقه را که در راه خدا می دهد نمی تواند برگرداند و حتی در برخی از روایات خریدن صدقه از فقیر را نهی کرده بود و در آنجا بر کراهت حمل شـده بود و همچنین روایات متعـددی بود که دلالت داشت که صدقه لازم است و مالک، حق رجوع نـدارد وا ین شامل مورد عزل هم می شود چون که مال بعـد از عزل صدقه شده است و اگر بخواهد تبدیل کند معنایش این است که باید به ملک خودش برگرداند و مال دیگری را جای آن قرار دهد و این مستلزم ارجاع صدقه است که مشمول روایت (لَا یُرجَعُ فِی الصَّدَقَهِ...) است.

۱- (۲) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۴..

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج۱۹، ص(۲۰۶.) ۷-۲۴۴۳۵

این استدلال خیلی روشن نیست چون ظاهر روایات (لَا یُرجَعُ فِی الصَّدَقَهِ...) جایی است که به فقیر داده است و می خواهد برگرداند و عرفاً مجرد تبدیل به مثل و یا پول دیگری قبل از پرداخت به فقیر رجعت در صدقه نیست و بعید است که لسان آن روایات تبدیل را هم شامل شود و عمده دلیل همان مقتضای قاعده است که بعد از عزل، مال غیر می شود و تصرف در مال غیر بدون اذن ولیش جایز نیست.

)فصل ۵ فی مصرفها و هو مصرف زکاه المال) (۱) در این فصل در رابطه با مصرف زکات فطره بحث می شود که بحث اول آن است که آیا مصرف زکات فطره خصوص فقرا است یا همان مصرف زکات مال است؟ مرحوم سیدرحمه الله می فرماید همان مصرف زکات مال است و مشهور هم همین است و ادعای اجماع هم شده است بلکه گفته شده که این حکم در کلمات اصحاب قطعی و مسلم است.

ممکن است علاوه بر اجماع، به اطلاق آیه صدقات هم استدلال شود چون می فرماید(اِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِین...)و عنوان صدقات شامل زکات فطره هم می شود زیرا که در ادله وجوب فطره عنوان صدقه الفطره آمده بود پس اطلاق آیه شامل آن هم می گردد و همان مصارف هفت گانه و یا هشت گانه شامل زکات فطره هم می شود علاوه بر این که در برخی از روایات فطره زکات فطره را به عنوان مورد زکات در زمان نزول آیه زکات قرار داده بود که مسلمین بر غیر از آن قادر نبودند مانند صحیحه هشام بن الحکم (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام فِی حَدِیثٍ قَالَ: نَزَلَتِ الزَّکَاهُ وَ لَیْسَ لِلنَّاسِ أَمْوَال وَ إِنَّمَا کَانَتِ الْفِطْرَهُ.) (۲)یعنی مصداق آیه زکات که مصرفش همان عناوین هفتگانه است زکات فطره است که در موردش آیه زکات وارد شده است و این قبیل روایات دو زکات - مال و فطره - را یکی محسوب می کند بنابراین جهت مالکیت و مصرف زکات فطره همان جهت مالکیت و مصرف زکات مال است و هر دو علی حد واحد می باشند.

۱- (۴) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۴..

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۱۷)..۱-۱۲۱۱۰

لکن در مقابل این نظر در برخی از روایات آمده است که الفطره لفقراء المسلمین.

روایت اول: (وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ صَدَقَهُ الْفِطْرَهِ عَلَی کُلِّ رَأْسٍ مِنْ أَهْلِکَ إِلَی أَنْ قَالَ عَنْ کُلِّ إِنْسَانٍ نِصْف صَاع مِنْ حِنْطَهٍ أَوْ شَعِیرٍ أَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَبِیبٍ لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِینَ الْحَدِیثَ.) (۱)

روایت دوم :(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِی الْقَاسِمِ ابْنِ قُولَوَیْهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ یَعْنِی ابْنَ مَسْعُودٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَهِیکٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِیدِ عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِطْرَهِ مَنْ أَهْلُهَا الَّذِی یَجِبُ لَهُمْ قَالَ مَنْ لَا یَجِدُ شَیْئاً) (۲)

روایت سوم :(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِی بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ لِمَنْ تَحِلُّ الْفِطْرَهُ قَالَ لِمَنْ لَا یَجِدُ الْحَدِیث) (۳)

و ممکن است گفته شود که ظاهراین روایات این است که زکات فطره برای خصوص فقراست و دلالت دارد بر حصر و یا ظهور مقامی که فطره مخصوص فقراست بنابراین این روایات با ادله گذشته مخالفند.

جواب این مطلب هم روشن است زیرا که این روایات در مقام بیان مصرف زکات فطره نیستند بلکه مقدار زکات و شرط غنی را در (من تجب علیه) و فقر در (من یعطی له) بیان می کند و صحیحه حلبی که می فرمود(نِصْف صَاعٍ مِنْ ...) در مقام بیان مقدار زکات فطره است و دو روایت دیگر هم در مقام بیان شرطیت فقر است و می گوید زکات بر کسی که فقیر است واجب نیست و می تواند زکات بگیرد و کسی که زکات بر او واجب است، نمی تواند زکات بگیرد و این روایات ناظر به این جهت است نه اینکه مصارف زکات فطره چیست و اگر هم فرض بشود که در مقام بیان مصرف فطره هم باشد ظهور در حصر ندارد بلکه ناظر به مصرف غالب و اولویت صرف بر فقرا است مثل تعبیراتی که در زکات مال هم آمده بود که حکمت اصلیش را فقرا قرار می داد و این که زکات حقی است برای آنها که در اموال اغنیاء قرار داده شده بنابراین ذکر فقراء در این روایات از باب بیان مورد اهم مصارف است که محل ابتلای مکلفین و عمل آنها است در صرف زکات به وسیله خودشان و در مقام حصر نیست پس این روایات دلالت بر نفی مصارف دیگر نمی کند.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۳۶)..۱۱-۱۲۱۶۶

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۸)..۳-۱۲۲۳۱

۳- (۸) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۸)..۴-۱۲۲۳۲

فصل ۵ : مصرف زکات فطره ؛ ادله جواز پرداخت به غیر مومن ۹۲/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فصل ۵ : مصرف زکات فطره ؛ ادله جواز پرداخت به غیر مومن

(فصل ۵ فی مصرفها و هو مصرف زکاه المال) روز گذشته مطرح شد که مصرف زکات فطره، همان مصارف زکات مال است سپس مرحوم سیدعلیه السلام می فرماید (لکن یجوز إعطاؤها للمستضعفین من أهل الخلاف عند عدم وجود المؤمنین و إن لم نقل به هناك و الأحوط الاقتصار علی فقراء المؤمنین و مساكینهم) بین مصرف زکات فطره و زکات مال فرقی وجود دارد از این جهت که در مصرف زکات مال – غلات، نقدین و انعام – لازم است به مومنین پرداخت شود و نمی توان آن را به مخالفین بپردازد و روایات متعددی در بحث زکات مال گذشت که در شرایط مصرف فقرا و مساکین گفته بود باید فقیر از اهل ولایت باشد و اگر مستحق مومن وجود نداشت بایستی زکات را به سرزمین دیگری ارسال نمود البته در بر خی از روایات زکات مال آمده بود که امام علیه السلام می تواند به مخالفین هم بدهد که اگر استفاده کردیم که امام علیه السلام به عنوان ولی اقدام کردند و این عمل از اختیارات حاکم اسلامی است می توانیم آن را نسبت به ولی امر شرعی در زمان حاضر نیز تعمیم دهیم.

لیکن در زکات، توسعه داده شده است می فرماید (یجوز إعطاؤها للمستضعفین من أهل الخلاف عند عدم وجود المؤمنین و إن لم نقل به هناك) این فتوا، مطابق فتوای مرحوم شیخ رحمه الله (۱) و مجموعه زیادی از علما است برخی هم این توسعه را قبول ندارند یا فتویً و یا احتیاطاً خود مرحوم سیدرحمه الله این توسعه را قبول کرده است تبعاً للشیخ و اتباع ایشان ؛ مدرك این توسعه در زکات فطره، وجود روایات خاصی در باب زکات فطره است که با روایات زکات اموال فرق می کند؛ روایات در زکات مال صریح بود در این که نمی توان به غیر مومن پرداخت نمود اما در این جا روایات برعکس است چرا که برخی از روایات دلالت دارد بر این مطلب که می توان فطره را به مخالفین داد و این روایات را می شود به دو دسته تقسیم کرد یك دسته از آنها بدون هیچ قیدی – مطلقا – بر جواز دلالت می کنند و دسته دوم روایاتی هستند که بر تقیید به قیودی دلالت دارند.

ص: ۲۹۷

۱- (۱) المبسوط فی فقه الامامیه، ج۱، ص۲۴۲..

دسته اول : روایات متعددی است مانند معتبره اسحاق بن مبارك (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَكِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ علیه السلام عَنْ صَدَقَةِ الْفِطْرَةِ أُعْطِيهَا غَيْرَ أَهْلِ الْوَلَايَةِ مِنْ هَذَا الْجِيرَانِ قَالَ نَعَمْ الْجِيرَانُ أَحَقُّ بِهَا) (۱) این روایت بطور مطلق می فرماید: می توان فطره را به غیر مؤمن هم پرداخت کرد و قیدی در آن نیامده است.

و همچنین مانند معتبره اسحاق بن عمار (وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي

إِبْرَاهِيم علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ أَعْطِيهَا غَيْرَ أَهْلِ وَلَايَتِی مِنْ فُقَرَاءِ جِيرَانِی قَالَ نَعَمْ الْجِيرَانُ أَحَقُّ بِهَا لِمَكَانِ الشُّهْرَه) (۲)برخی فقره (لِمَكَانِ الشُّهْرَهِ) را به معنای اشتهار به شیعی بودن تفسیر کرده اند و حدیث را بر اینکه از باب تقیه است حمل کردند البته این تفسیر، روایت را حمل بر تقیه نمی کند بلکه روایت بر این نکته که می شود به جهت تقیه فطره را به غیر مومن داد – که از باب ضرورت است – دلالت خواهد داشت نه این که روایت بر تقیه حمل شود ولیکن اصل این تفسیر هم خلاف ظاهر حدیث است زیرا با تعبیر به (أحقیّت) تناسب ندارد و مقصود از (لِمَكَانِ الشُّهْرَهِ) شهرت، به شیعی بودن و مذهب دیگری داشتن نیست زیرا از این جهت در روایت ذکری به میان نیامده است بلکه ظاهرش تعلیل همان (أحقیّت) دادن به همسایه است و معنایش این است که اگر به همسایه ات ندهی آنها متوجه می شوند و در آنها توقع و انتظار ایجاد می شود زیرا که فقیر هستند و این اطلاع پیدا کردن، آنها را احق می کند بنابراین روایت دال بر جواز است که می شود به مستحق غیر مومن هم داد.

ص: ۲۹۸

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۱)..۵-۱۲۲۳۸

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۰)..۲-۱۲۲۳۵

روایت دیگر، صحیحه علی بن بلال است که قبلاً گذشت.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ بِلَالٍ وَ أَرَانِی قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ عَلِیِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَیْهِ هَلْ یَجُوزُ أَنْ یَکُونَ الرَّجُلُ فِی بَلْدَهٍ وَ رَجُلٌ آخَرُ مِنْ إِخْوَانِهِ فِی بَلْدَهٍ أُخْرَی یَحْتَاجُ أَنْ یُوَجِّهَ لَهُ فِطْرَهً أَمْ لَا فَکَتَبَ تُقْسَمُ الْفِطْرَهُ عَلَی مَنْ حَضَرَ وَ لَا یُوَجَّهُ ذَلِکَ إِلَی بَلْدَهٍ أُخْرَی وَ إِنْ لَمْ یَجِدْ مُوَافِقاً) (۱)جمله (وَ إِنْ لَمْ یَجِدْ مُوَافِقاً.) دلالت دارد بر جواز پرداخت به غیر موافق یعنی مخالف، لکن این روایات نسبت به پرداخت به مخالف اطلاق ندارد زیرا که در مقام بیان این است که نباید فطره را به بلد دیگری منتقل کرد حتی اگر موافق فقیر نباشد بلکه باید میان حاضرین از فقرا تقسیم شود و جهت سوال هم همین است و اطلاقی ندارد که به هر مستحقی می توان داد فلذا این روایت ضمن دسته اول قرار نمی گیرد و قدر میتقنش مخالفی است که ناصبی نباشد و آن هم در صورت عدم وجود فقیر مؤمن فلذا روایت در دسته دوم قرار می گیرد.

دسته دوم: روایاتی هستند که در آنها قیودی آمده است که در فتاوا هم آمده است و در اینجا سه قید ذکر شده است.

۱ - مستحق مؤمن نباشد ۲ - مخالف ناصبی نباشد ۳ - مستضعف باشد.

قید اول و دوم در صحیحه فضیل آمده است.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۱)..۴-۱۲۲۳۷

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: كَانَ جَدِّی صلی الله علیه وآله يُعْطِی فِطْرَتَهُ الضَّعَفَةَ وَ مَنْ لَا يَجِدُ وَ مَنْ لَا يَتَوَلَّی قَالَ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه علیه السلام هِیَ لِأَهْلِهَا إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَهُمْ فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُمْ فَلِمَنْ لَا يَنْصِبُ وَ لَا تَنْقُلْ مِنْ أَرْضٍ إِلَی أَرْضٍ وَ قَالَ الْإِمَامُ يَضَعُهَا حَيْثُ يَشَاءُ وَ يَصْنَعُ فِيهَا مَا رَأَی.) (۱) در این صحیحه هر دو قید ذکر شده است ۱) عدم وجود مستحق مومن و ۲) ناصبی نبودن مخالف و قید اول و سوم هم در روایت مَالِكٍ الْجُهَنِی آمده است که ایشان از اجلاء هستند و ابن ابی عمیر هم به طریق صحیح از وی روایت نقل کرده است ولذا ثقه است.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ مَالِكٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرعلیه السلام عَنْ زَكَاةِ الْفِطْرَةِ فَقَالَ تُعْطِيهَا الْمُسْلِمِينَ أ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مُسْلِماً فَمُسْتَضْعَفاً وَ أَعْطِ ذَا قَرَابَتِک مِنْهَا إِنْ شِئْتَ) (۲)

به قرینه مُسْتَضْعَفاً مقصود از مُسْلِماً اسلام تام و کامل است که همان ایمان است که در روایت دیگر هم شرط شده است زیرا که مقصود از مستضعف استضعاف دینی است و این تعبیر در روایات زیادی مطرح شده که منظور از (مُسْلِم) ایمان کامل است پس مراد از مسلمین در این روایت مومنین است و این روایت هر دو قید را داراست که اگر مسلم کامل یعنی مومن مستحق بود باید زکات را به او بدهد و اگر نبود می تواند به مستضعف از اهل خلاف بدهد ممکن است که گفته شود باید هر سه قید را لحاظ کنیم که هم عدم وجود مومن و هم مستضعف باشد و هم ناصبی نباشد که مرکوز هم همین بوده است و در سوال سائلین هم مطرح بوده است ؛ مثلا در صحیحه علی بن یقطین آمده است.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۰)..۳-۱۲۲۳۶

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۹)..۱-۱۲۲۳۴.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِين أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّل علیه السلام عَنْ زَكَاهِ الْفِطْرَهِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ تُعْطَى الْجِيرَانَ وَ الظُّئُورَهَ مِمَّنْ لَا يَعْرِف وَ لَا يَنْصِبُ- فَقَالَ لَا بَأْس بِذَلِكَ إِذَا كَانَ مُحْتَاجا) (۱)

پس ناصبی نبودن و همچنین مستضعف نبودن شرط است البته در کلام شیخ رحمه الله قید ناصبی ذکر نشده است شاید به این دلیل است که قید مستضعف بودن اوسع است از قید ناصبی نبودن زیرا که معمولاً ناصبی مستضعف نمی باشد و ممکن است هر دو را به یک معنا دانسته است یعنی بعید نیست این قید دوم و سوم به یک معنا برگشت کند مستضعف یعنی کسی که معاند و ناصب نباشد البته معنای اولی مستضعف اضیق از غیر ناصب است که اگر قائل به این مطلب شدیم لازم است ملاحظه شود که کدام یک از دو قید را اخذ کنیم؛ قید اضیق، یا اوسع را که هر غیر ناصبی را می توان در صورت نبودن مؤمن فطره داد؟

ممکن است گفته شود که مقتضای تقیید این است که قید اضیق را اخذ کنیم ولی مقتضای قاعده در این جا اخذ قید اوسع است که در صحیحه علی بن یقطین صریحاً جواز اذن فطره به هر غیر ناصبی آمده است و همچنین در صحیحه فضیل این تجویز آمده است و مؤثقه مالک الْجُهَنِی که تجویز کرده است در صورت نبودن مومن می تواند فطره را به مستضعف داد نافی آن نیست یعنی یا در حصر ظهور ندارد و یا اگر هم داشته باشد منطوق دو صحیحه فضیل و علی بن یقطین مقدم بر آن است و مانند مثبتین خواهند بود که ذکر عنوان اضیق به جهت اولویت و احقیت آنها است.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۱)..۶-۱۲۲۳۹

فصل ۵؛ جواز یا عدم جواز پرداخت به غیر اهل ولایت ۹۲/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : فصل ۵؛ جواز یا عدم جواز پرداخت به غیر اهل ولایت

(یجوز إعطاؤها للمستضعفین من أهل الخلاف عند عدم وجود المؤمنین و إن لم نقل به هناک)

بحث در مصرف زکات فطره است و در اینکه آیا مکلف می تواند فطره را به اهل خلاف و مخالفین بپردازد - بر خلاف زکات مال که شرط است فقط به اهل ولایت پرداخت شود - مرحوم سیدرحمه الله می فرماید در اینجا این گونه نیست البته اگر روایات خاصه نبود مقتضای قاعده، عدم جواز پرداخت زکات به غیر اهل ولایت بود زیرا که هم از اطلاق روایات در باب زکات مال استفاده می شود و هم روایاتی که در خصوص زکات فطره آمده است دلالت دارد بر این که باید به اهل ایمان داده شود که دو روایت در این رابطه موجود است.

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِی عَنِ الرِّضَاعلیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّکَاهِ هَل تُوضَع فِیمَنْ لَا یَعْرِفُ قَالَ لَا وَ لَا زَکَاهُ الْفِطْرَه) (۱)

در این روایت امام علیه السلام صریحاً زکات فطره را به زکات مال عطف کرده است.

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِیدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَاعلیه السلام أَنَّهُ کَتَبَ إِلَی الْمَأْمُونِ وَ زَکَاهُ الْفِطْرَهِ فَرِیضَهٌ إِلَی أَنْ قَالَ وَ لَا یَجُوزُ دَفْعُهَا إِلَّا إِلَی أَهْلِ الْوَلَایَه) (۲) اگر ما بودیم و این دو روایت باید زکات فطره را مخصوص به اهل ولایت می دانستیم ولی روایات گذشته که در آن سه قید لحاظ شده بود مقیّد اطلاق این دو روایت و روایات دیگر باب زکات است و در حقیقت باید گفت در اینجا سه دسته روایت داریم ۱) یک دسته مثل صحیحه سعد اشعری که مطلقا قائل به عدم جواز است و ۲) دسته دوم روایاتی که می گوید می تواند فطره به همسایگان و خادمان در صورتی که مخالف باشند پرداخت نمود و ۳) دسته سوم روایاتی که پرداخت به مخالف را مقید می کردبه دو و یا سه شرط که نتیجه آن فتوای مرحوم شیخ الطائفه رحمه الله و مرحوم سیدرحمه الله می شود که فرمود(یجوز إعطاؤها للمستضعفین من أهل الخلاف عند عدم وجود المؤمنین و إن لم نقل به هناک) در اینجا دو بحث دیگر باقی می ماند.

ص: ۳۰۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۲۲۱)..۱-۱۱۸۸۰

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۹)..۵-۱۲۲۳۳

بحث اول: در ذیل صحیحه فضیل این تعبیر آمده بود که (الْإِمَامُ یَضَعُهَا حَیْثُ یَشَاءُ وَ یَصْنَعُ فِیهَا مَا رَأَی) و معنایش این است که امام علیه السلام می تواند به هر کجا بدهد و این ذیل می خواهد بگوید که امام علیه السلام می تواند زکات را به مخالفین هم بپردازد و این قید و شرطی که بیان شد برای مکلفین است نه برای امام علیه السلام و در روایات زکات مال هم همین مطلب

آمده بود بلکه در برخی از آنها تعبیر (للحاکم) بود و از این مطلب استفاده می شود که حکم لزوم دادن زکات به اهل ولایت، حکم خاص به مکلفین است اما اگر امام علیه السلام بخواهد بپردازد مقید به این قید نیست حال اگر از آن استظهار شود که مقصود از امام علیه السلام عنوان امامت است یعنی عنوان حاکم شرعی - که می تواند هر گونه که مصلحت دید تقسیم کند - قهراً این عمل از شئون ولایت و حاکمیت شرعی می شود بنابراین هر حاکمی که ولایت شرعی داشته باشد همین توسعه را داراست و امروز هم حاکم اسلامی و شرعی می تواند حتی با وجود مستحق، به فقراء مخالفین بدهد و این نکته از روایات باب زکات مال و زکات فطره هر دو استفاده می شود و نکته خوبی است که هم در صحیحه فضیل آمده است و هم در روایات معتبر دیگری در زکات مال ذکر شده است یعنی این محدودیت برای حاکم وجود ندارد بلکه خاص مکلفین شیعه است چنانچه برخی از مصارف دیگر زکات هم در اختیار مکلفین نیست مانند سهم (مولفه قلوبهم) و یا (فی سبیل الله) که گفتیم مختص به حاکم است البته در زکات مال این احتمال را که اصل این محدودیت هم از باب حکم ولایتی أئمه علیه السلام باشد بیان کردیم که بنابر آن توسط امام علیه السلام و یا ولی أمر دیگری قابل رفع خواهد بود.

ص: ۳۰۳

بحث دوم: بحث دیگر این است که ظاهر دو روایت صحیحه فضیل که فرمود(لِأَهْلِهَا إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَهُمْ فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُمْ فَلِمَنْ لَا يَنْصِبُ) و همچنین صدر موثقه مالک الجهنی که فرمود (فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مُسْلِماً فَمُسْتَضْعَفاً وَ أَعْطِ ذَا قَرَابَتِكَ مِنْهَا إِنْ شِئْتَ) شرطیت عدم وجود فقیر مومن است ولهذا کسانی که قائل به توسعه شدند این دو قید را ذکر کرده اند و در صورتی که فقیر اهل ولایت را نیافته است می تواند به مخالف مستضعف یا مطلق غیر ناصب بدهد ولیکن در سه روایت دسته اول و همچنین صحیحه علی بن یقطین در هیچ کدام از اینها قید (لم تجد اهل الولایه) نیامده است و در آنها مورد سوال هم غیر اهل ولایت از جیران و امثال جیران است که در روایت اسحاق بن مبارک آمده (أُعْطِيهَا غَيْرَ أَهْلِ الْوَلَايَةِ مِنْ هَذَا الْجِيرَانِ قَالَ نَعَمْ الْجِيرَان أَحَق بِهَا) و همچنین در موثقه اسحاق بن عمار آمده است که (قَالَ نَعَمْ الْجِيرَانُ أَحَقُّ بِهَا لِمَكَانِ الشُّهْرَةِ.) و در روایت علی بن یقطین این گونه آمده است (هَلْ يَصْلُحُ أَنْ تُعْطَى الْجِيرَانَ وَ الظُّئُورَةَ مِمَّنْ لَا يَعْرِفُ وَ لَا يَنْصِبُ- فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا كَانَ مُحْتَاجا) این سه روایت دلالت دارد بر عدم شرطیت مذکور و شاید از ذیل موثقه مالک الجهنی نیز بتوان استظهار کرد که مقصود از (وَ أَعْطِ ذَا قَرَابَتِكَ مِنْهَا إِنْ شِئْتَ) قرابت از مخالفین و مستضعفین باشد زیرا که بعد از ذکر جواز دادن به مستضعف آمده است ولیکن فقها گفته اند اینها مطلق هستند و صحیحه فضیل و موثقه مالک الجهنی آنها را قید می زند.

ولیکن این تقیید در روایات مذکور عرفی نیست چون در آنها سوال از خصوص جیران غیر مومن شده است و مشخص است سائل هم فرض کرده است که اصل عدم جواز دادن زکات را به غیر مومن در ذهنش بوده است فلذا می پرسد که آیا می تواند زکات فطره را به خاطر جار بودن و یا ظئر بودن به آنها بدهد یا نه و امام علیه السلام هم می فرماید که این ممنوعیت در این جا نیست بلکه تعبیر می کند به احق بودن آنها که اگر بخواهیم این لسان را به جایی که هیچ مومن دیگری نباشد قید بزنیم مشکل است زیرا که:

اولاً: این لسان اباء از تقیید دارد چون می گوید در این جا که فرض کردی جار غیر مؤمن است باز هم احق است در صورتی که اگر مومنی نباشد متعین است و دیگر جار بودن دخلی در جواز ندارد.

پس این که گفته است جار غیر مومن احق است اختصاص ندارد به جایی که اصلاً مومنی در آنجا وجود نداشته باشد و این احق بودن قابل حمل بر فرض عدم وجود مومن نیست چون اگر مومن نباشد تعین دارد مگر بگوییم احق از مخالف غیر اهل ولایت است که این هم خارج از سؤال سائل است و الا از اصل جواز دادن به مخالف در صورت نبودن مومن سؤال می کرد و جار بودن را فرض نمی کرد.

ثانیاً: می توان گفت که ظاهر این روایات از آن جا که اصل محذور عدم جواز پرداخت به غیر ولایت را فرض کرده است اظر به آن حکم است و می خواهد آن محذور را در مورد جار یا خادم یا مرضعه رفع کند پس این روایات ناظر و حاکم بر روایات دیگر می شود که آن حکمی که در غیر ولایت گفته شد در مثل جار و مرضعه وجود ندارد و حقی در این همسایه پیدا می شود ولذا نتیجه عکس می شود و بایستی این سه روایات را مقدم کنیم و بگوییم در جایی که مخالف غیر ناصب، جار یا قریب یا خادم و مرضعه است مطلقا می شود به او فطره داد حتی اگر فقیر مومن هم وجود داشته باشد و یا گفته شود از روایات شرطیت عدم وجود مومن، لزوم نفهیمم و تنها یک اولویت است نه بیشتر که اگر مومن بود اولی است هر چند ظاهر دو روایت فضیل و صدر روایت مالک شرطیت و لزوم است زیرا که می فرمود (فَإِنْ لَمْ تَجِد) و ممکن است روایتی شاهد بر آن گرفت و آن مکاتبه ابراهیم بن عقبه است که می فرماید:

ص: ۳۰۵

)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي حَدِيثٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُقْبَةَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْفِطْرَةِ هَلْ يَجُوزُ إِعْطَاؤُهَا غَيْرَ مُؤْمِن فَكَتَبَ إِلَيْهِ لَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تُعْطِيَ زَكَاتَكَ إِلَّا مُؤْمِناً) (۱)

به این صورت بیان شود که کلمه (لَا یَنْبَغِی) در کراهت ظهور دارد نه شرطیت و این همان اولویت پرداخت به مومن است که اگر این استظهار تمام شود روایت، قرینه می شود بر حمل روایات تقیید به عدم وجود فقیر مومن، بر اولویت و کراهت دادن به غیر مومن با وجود فقیر مومن.

اشکال: لیکن این استظهار تمام نیست زیرا که عنوان (لَا یَنْبَغِی) لغةً جامع مرجوحیت را اثبات می کند نه خصوص کراهت ولذا روایات شرطیت، قرینه می شوند بر این که منظور از (لَا یَنْبَغِی) شرطیت و لزوم است و علاوه بر این که این روایت از نظر سند هم اشکال دارد زیرا که تا مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی صحیحه است و بعد ایشان از اِبْرَاهِیمُ بْنُ عُقْبَهَ مکاتبه را نقل می کند که وی توثیق نشده است البته قدح هم نشده است حال اگر کسی این مقدار را کافی بداند سند معتبر می شود همچنین اگر کسی استظهار کند که مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی شهادت می دهد به وقوع مکاتبه نه این که از اِبْرَاهِیمُ بْنُ عُقْبَهَ نقل می کند که گفته است با امام علیه السلام مکاتبه کرده است بازهم روایت معتبر می شود زیرا که شهادت به صحت و وقوع این مکاتبه است و معنایش این است که به وقوع چنین سؤال و جوابی از امام علیه السلام یقین دارد و از آن خبر می دهد که این اخبار مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی حجت است.

ص: ۳۰۶

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۵۸)..۲-۱۲۲۳۰

بنابراین آنچه قدر متیقن است این است که در خصوص جیران و مرضعه و امثال آنها که حقی برای آنها ایجاد می شود شرط اول یعنی عدم وجود مؤمن لازم نیست.

فصل ۵ ؛ اعطاء پرداخت زکات به اطفال مومنین و مخالفین ؛ مسئله۱شرطیت عدالت ۹۲/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فصل ۵ ؛ اعطاء پرداخت زکات به اطفال مومنین و مخالفین ؛ مسئله۱شرطیت عدالت

مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (یجوز صرفها علی أطفال المؤمنین أو تملیکها لهم بدفعها علی أولیائهم) یعنی می توان زکات فطره را به اطفال مؤمنین هم داد و یا بر آنها صرف نمود که در این صورت نیازمند اجازه هم نیست و یا به آنها تملیک کرد که باید از ولی وی اجازه گرفت این مطلب در زکات مال هم گذشت که می شود زکات را بر صغار و عیالات مؤمنین صرف کرد لکن تملیک به صغیر، به اذن ولیش نیاز دارد چون تصرفات صغیر بدون اذن ولی نافذ نیست ولی می تواند بدون اذن ولی بر طفل صرف کند و این هم مشمول ادله صرف زکات بر فقراست و مصداق اعطاء است هم لغهً و هم عرفاً، این نکته در زکات فطره هم - مثل زکات مال - جاری است؛ هم اطلاق ادله اعطاء الفطره للفقراء نسبت به صرف بر صغار آنها صادق است و هم روایات جواز اعطاء الزکاه بر عیال مسلمین - که در روایات زکات مال گذشت - شامل آن می شود علاوه بر این، روایت خاصی هم در خصوص زکات فطره آمده است مانند معتبره ابی خدیجه که می فرماید:

ص: ۳۰۷

)وَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِی خَدِیجَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: ذُرِّیَّهُ الرَّجُل الْمُسْلِم إِذَا مَاتَ یُعْطَوْنَ مِنَ الزَّکَاهِ وَ الْفِطْرَهِ کَمَا کَانَ یُعْطَی أَبُوهُم حَتَّی یَبْلُغُوا فَإِذَا بَلَغُوا وَ عَرَفُوا مَا کَانَ أَبُوهُمْ یَعْرِفُ أُعْطُوا وَ إِنْ نَصَبُوا لَمْ یُعْطَوْا((۱)

در این معتبره، زکات فطره هم ذکر شده است و موردش هم اطفال مؤمنین است که می فرماید تا وقتی بالغ نشده اند می توان به آنها هم زکات داد و اگر بالغ شدند و به ولایت معرفت پیدا کردند بعد از بلوغشان هم می شود به آنها پرداخت کرد ولی اگر ناصبی شدند نمی توان به آنها زکات داد این روایت در خصوص اطفال مؤمنین آمده است و صریحا دلالت دارد بر این که به اطفال آنها هم می توان همانند زکات مال، زکات فطره پرداخت کرد.

به نظر می رسد در اینجا مناسب بود که مرحوم سیدرحمه الله دو مطلب دیگر را هم اضافه می کرند.

یکی اینکه می توان فطره را - نه فقط به اطفال مؤمنین - بلکه به اطفال مخالفین هم پرداخت نمود حتی در صورتی که پدر آنها هم حاضر باشد چه به نحو مصرف و چه به نحو تملیک البته با شرطی که گذشت یعنی مستحق مؤمن موجود نباشد زیرا که اطفال آنها هنوز مستضعف هستند و به حدی نرسیده اند که عدم معرفت آنها از باب عناد باشد همچنین عنوان ناصبی بر آنها صادق نیست حتی اگر پدر هم ناصبی باشد.

۱- (۱) وسائل الشيعه، ج۹، ص(۲۲۷)..۲-۱۱۸۹۷

نکته دیگری هم که لازم بود ذکر می شد این است که در زکات مال فرمود: می توان زکات مال را به متولد از ابوینی که احد الابوین مؤمن باشد و دیگری مخالف، از باب تبعیت از اشرف الابوین پرداخت نمود باید این مطلب را اینجا هم مطرح می کرد بلکه این جا اولویت دارد چون اصل پرداخت فطره به مخالف در اینجا ولو فی الجمله جایز شد بخلاف در زکات مال.

)مسأله ۱ لا یشترط عداله من یدفع إلیه فیجوز دفعها إلی فساق المؤمنین نعم الأحوط عدم دفعها إلی شارب الخمر و المتجاهر بالمعصیه بل الأحوط العداله أیضا و لا یجوز دفعها إلی من یصرفها فی المعصیه((۱) مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله از شرطیت و عدم شرطیت عدالت بحث می کند که آیا شرط است فقیر عادل باشد تا بتوان به او فطره داد یا خیر؟

مقتضای اطلاقات، عدم شرطیت عدالت است و شرط بودن خلاف اطلاق آنها است ولی در بحث زکات مال گذشت که تعابیری در برخی از روایات وجود داشت که گفته شده است عدالت هم شرط است مانند اهل العفاف بودن و... ولذا بعضی استفاده کرده اند که باید فقط به عدول داده شود، در آنجا گفته شد که این روایات هم از نظر سند و هم دلالت تمام نمی باشد فلذا اطلاقات اولی حجت است.

البته یک روایت بود که از پرداخت زکات به شارب خمر منع می کرد که نزد برخی مدرک عدم جواز دادن زکات به شارب خمر - بلکه به مطلق مرتکب کبیره یا متجاهر به معصیت - می باشد و آن روایت دَاوُد الصَّرْمِی است.

ص: ۳۰۹

۱- (۲) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۴..

)مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ دَاوُد الصَّرْمِی قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَارِبِ الْخَمْرِ یُعْطَی مِنَ الزَّکَاهِ شَیْئاً قَالَ لَا((۱)

در آنجا مرحوم سیدرحمه الله تصریح کرد که بین فاسق و مؤمن و شارب خمر و متجاهر به فسق فرقی نیست و می تواند زکات را به همه - اگر فقیر شیعی باشند - پرداخت نمود البته برای صرف در قوت خود یا عیالشان نه اینکه آن را در آن معصیت صرف کنند که این شرط اخیر را تنها در آنجا شرط کرد و همین قرینه است که احتیاط ذکر شده در متن مسئله فوق هم استحبابی است.

ما در آنجا گفتیم که در سند این روایت اشکالی است زیرا که دَاوُد الصَّرْمِی در کلمات رجالیون توثیق نشده است البته در اسانید کامل الزیارات ذکر شده است و اگر کسی وقوع در سند کامل الزیارات را کافی بداند سند معتبر می شود و از نظر دلالت هم تعدی به سایر کبایر و یا متجاهر به فسق وجهی ندارد بلکه اشکالی هم در اصل دلالتش شده است که به احتمال قوی مقصود این باشد که ناظر است به کسی که اگر به او زکات می دهند در شرب خمر صرف کند بنابراین امام علیه السلام فرموده است (لا) نه این که برای مصرف در قوت خود وعیالش به او بدهند که این هم بر می گردد به استثنا سوم که جایز نیست از زکات، به کسی که در معصیت صرف می کند بدهند و وجه آن هم اولاً اجماع بود و ثانیاً استفاده از فحوای روایات دادن به غارمین که در آن شرط شده بود که لازم است آن دین در معصیت صرف نشده باشد که به طریق اولی این شرط در خود دادن زکات هم خواهد بود علاوه بر اینها استدلال سومی هم شده بود به این صورت که این مطلب، خلاف حکمت تشریع زکات است چرا که فلسفه قرار دادن زکات برای سد حاجت مؤمنین است نه صرف در معاصی پس ادله اداء زکات از این فرض انصراف دارد بلکه بیش از انصراف است یعنی ظهور دارد در رفع حاجات مشروع محتاجان.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۲۴۹)..۱-۱۱۹۴۷

این سه دلیل که در زکات مال اقامه شد به عینه در این جا هم می آید بنابراین آنچه که از ادله بدست می آید تنها استثنا سوم است پس نه عدالت شرط است و نه شرب خمر مانع می شود و نه تجاهر به معصیت لذا مرحوم سیدرحمه الله در متن تنها در مورد سوم فتوا به عدم جواز داده است و فرموده)و لا یجوز دفعها إلی من یصرفها فی المعصیه(همانگونه که در زکات مال فتوی داده بود.

مسئله ۲ ؛صور پرداخت زکات فطره و افضلیت پرداخت به فقیه جامع الشرایط ۹۲/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله ۲ ؛صور پرداخت زکات فطره و افضلیت پرداخت به فقیه جامع الشرایط

) مسأله ۲ یجوز للمالک أن یتولی دفعها مباشره أو توکیلا و الأفضل بل الأحوط أیضا دفعها إلی الفقیه الجامع للشرائط و خصوصا مع طلبه لها) (۱).

مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله متعرض دو بحث می شوند که در بحث اول می فرماید برای مالک، در زکات مال و مکلف، در زکات فطره جایز است خودش مباشرتا زکات را به مصرف برساند یا وکیلی بگیرد که از طرف او بپردازد و بحث دوم این است که افضل و احوط پرداخت به فقیه جامع الشرایط است مخصوصاً اگر وی طلب کند.

اما بحث اول – که می فرماید خود مکلف در زکات فطره این ولایت را دارد که خودش به مصرف برساند – برخی بر اثبات این حکم – هم در این جا و هم در زکات مال – به آیات (آتوا الزَّکاه) و (اِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکینِ و...) استدلال کرده اند که این استدلال تمام نیست چون آیه دوم (اِنَّمَا الصَّدَقاتُ.....) در صدد بیان مصارف صدقات از ناحیه امام علیه السلام و یا هر کسی که بر صرف آن ولایت دارد می باشد أما این که چه کسی می تواند بپردازد و ولایتش را دارد و این که خود مکلف هم می تواند بدهد یا خیر از این آیه استفاد نمی شود و مردم در این آیه به پرداخت به آن اصناف امر نشده اند بلکه سیاق آیه این است که خود رسول الله صلی الله علیه وآله زکات را به آنها می داده است و برخی که مستحق نبودند از او زکات مطالبه می کردند و آیه در ردّ آنها است و در صدد بیان این جهت که مصرف است، می باشد اما اینکه غیر از پیامبرصلی الله علیه وآله یعنی خود مکلف هم، ولایت دارد از این آیه استفاده نمی شود مخصوصاً با توجه به آیه (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها) که مخاطب امر به اخذ پیامبرصلی الله علیه وآله است و آیه (آتو الزَّکاه) که امر به اداء است بازهم اثبات نمی کند که مکلف، بر دادن به فقیر ولایت دارد چون –«آتوا» به معنای پرداخت است اما به چه کسی و چگونه مربوط به ولیّ آن مال است که پیامبرص صلی الله علیه وآله و ائمه معصومین علیه السلام و حاکمین شرعی هستند.

۱- (۱) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۴..

بنابراین دلیل بر ولایت مکلفین و مالکین به هیچ وجه این آیات شریفه نیست بلکه ظاهر یا اطلاق روایات عزل برای دادن به

فقرا دلیل آن می باشد که می فرماید به اهل ولایت بدهید و به غیر آنها نپردازید و امثال آن که دلالت این ها تمام است و فی الجمله در آنها به مالک یا مکلف این ولایت داده شده است که خودش بدهد یا عزل کند برای این که به آن مصارف برساند که در این رابطه مطلبی است که در بحث دوم به آن اشاره می شود

بحث دوم که می فرماید (و الأفضل بل الأحوط أیضا دفعها إلی الفقیه الجامع للشرائط و خصوصا مع طلبه لها) این بحث در زکات مال هم گذشت که آیا پرداخت به فقیه جامع الشرایط افضل است و چنانچه فقیه طلب کرد مکلف ملزم است که به او بدهد یا نه؟ افضلیت به جهت اشراف فقیه بر موارد صرف است و احوط بودن به جهت تقدم ولایت فقیه جامع شرایط و حاکم شرع، بر مکلفین است و مرحوم سیدرحمه الله در آنجا یک تفصیلی را مطرح کردند که در آنجا گذشت و در آنجا عرض کردیم که دادن به فقیه جامع الشرایط که خودش در مصارفش صرف کند قطعا افضل است چون که به موارد و مصارف صرف زکوات اشراف بهتر دارد أما نسبت به جایی که فقیه آن را طلب می کند اگر به عنوان ولایتش طلب کند در این صورت واجب می شود به او بپردازد و اگر مکلف بخواهد در این صورت - با طلب فقیه جامع الشرایط - خودش صرف کند مجزی نیست و مدرک آن به تفصیل گذشت و گفتیم در این صورت هم مقتضای قاعده عدم ولایت است و هم از ادله و روایت تجویز بر مکلفین ولایت با این توسعه استفاده نمی شود زیرا که مستفاد از روایات زکات این است که در اصل، ولایت بر زکات و اموال عامه مربوط به پیامبرصلی الله علیه وآله و امام علیه السلام است و در روایات زکات مال ذکر شده بود که امام علیه السلام آن را تقسیم می کند و آیه خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً ... هم خطاب به پیامبرصلی الله علیه وآله و پس از او أئمه معصومین علیهم السلام است و عمل آن ها هم همین بوده است که مصدق و ساعی را برای اخذ زکوات می فرستادند و این ولایت مقدم بر جواز ولایت مکلفین است و این تقدم از ادله زکات مال هم استفاده می شد حال چه قائل به ولایت مطلقه فقیه بشویم و چه از باب دلیل حسبه و قدر متیقن گیری این است که در فرض طلب فقیه جامع الشرایط اگر در ولایت مکلفین بر صرف زکات شک کردیم لازم است احتیاط کرده و به فقیه جامع الشرایط داده شود و این مطلب شامل زکات فطره هم می شود زیرا که از این ناحیه یا احتمال فرق وجود ندارد و یا خلاف اطلاق عنوان زکات در آن روایت است مضافاً بر روایاتی که در خصوص زکات فطره آمده است که (الْفِطْرَهِ لِلْإِمَام) در زکات فطره دو دسته از روایات در این رابطه آمده است یکی روایت معتبره که می فرماید (الْفِطْرَهِ لِلْإِمَام) و آن معتبره ابن راشد است که می فرماید (وَ عَنْ أَبِی الْعَبَّاسِ الْکُوفِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَبِی عَلِی بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفِطْرَهِ لِمَنْ هِیَ قَالَ لِلْإِمَام علیه السلام قَالَ قُلْتُ: لَهُ فَأُخْبِرُ أَصْحَابِی قَالَ نَعَمْ مَنْ أَرَدْتَ أَنْ تُطَهِّرَهُ مِنْهُمْ وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ تُعْطِیَ وَ تَحْمِلَ ثَمَنَ ذَلِکَ وَرِقاً) (1)سائل می گوید به اصحابم بگویم که باید به امام علیه السلام بدهند حضرت می فرماید (نَعَمْ مَنْ أَرَدْتَ أَنْ تُطَهِّرَهُ مِنْهُمْ) و این اشاره به همان ذیل آیه (خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ) است که می خواهد بگوید ولایت فطره هم با امام علیه السلام است.

۱- (۲) وسائل الشیعه،ج۹، ص(۳۴۶)..۲-۱۲۱۹۱

دسته دیگر روایاتی است که ابتداءاً می فرماید فطره را به سوی امام علیه السلام بفرستید که روایات ایوب بن نوح و صحیحه اسماعیل بن بزیع بود - که قبلاً گذشت - که از آنها استفاده می شود که امام علیه السلام زکات فطره را اخذ می کردند البته در آنها آمده بود که منتشر نشود تا ایجاد شبهه نکند و شیعه یا امام علیه السلام تحت فشار حکام جور قرار نگیرند و از مجموع این روایات و همچنین روایاتی که در زکات مال آمده بود چند مطلب استفاده می شود.

مطلب اول: این که ولایت اصلی زکات - چه در مال و چه فطره - برای امام علیه السلام است که این مطلب در همان منصب امامت ایشان ظهور دارد که بنابر ولایت مطلقه از برای فقیه و یا ولایت در اموال عمومی از باب دلیل حسبه و قدر متیقن گیری این ولایت برای فقیه جامع شرایط در عصر غیبت ثابت می شود که اگر طلب کند لازم و واجب می شود به او پرداخت شود ولذا احتیاط مذکور لزومی بلکه هو الاقوی است.

مطلب دوم: مقصود از (للامام) در معتبره ابن راشد مالکیت امام علیه السلام نیست بلکه ولایت او است زیرا که مسلم و مرکوز در ذهن همه است که خمس و انفال ملک امام علیه السلام است اما زکوات واجبه بر آنها حرام است و این (للامام) از باب ولایت است و ذیل روایت هم که گفته است (تطهرهم) اشاره به همین مطلب ثابت شده در آیات و روایت دیگر است نه این که مقصود جواز ارسال به امام علیه السلام باشد - که برخی گفته اند - بلکه این روایات ظهور قوی در لزوم آن در عصر حضور دارد و این که ابتداءً هم لازم است از آنها اجازه گرفته شود و در روایات زکات مال هم آمده بود که در زمان حضور امام قائم علیه السلام از مکلفین زکات اخذ می شود و از طریق امام علیه السلام به مصرفش می رسد.

مطلب سوم : روایات تجویز پرداخت از طرف خود مکلف اگر بر حکم شرعی الهی حمل شود در جایی که ولی امر خودش نخواهد متولی شده و مطالبه کند در صورت عدم مطالبه فقیه جامع شرایط لازم نیست در پرداخت به او رجوع شود اما اگر از آن روایات اذن و تجویز ولایتی از طرف ائمه معصومین علیهم السلام نسبت به زمان آنها که مبسوط الید نبودند استفاده نشود و نه بیشتر در این صورت چون ولی شرعی امام علیه السلام و نائب او خواهد بود و در اصل پرداخت مکلفین هم استیذان از فقیه جامع الشرایط مانند خمس لازم است زیرا که در عصر غیبت، ولیّ این واجب مالی است و مکلف بدون اذن او ولایتی ندارد مگر این که از روایت تجویز ولایت به مکلفین ازطرف ائمه معصومین علیهم السلام تا زمان حضور امام زمان علیه السلام (مانند اخبار تحلیل خمس) استفاده شود که البته بازهم چنین ولایتی مطلق نبوده و شامل فرض تصدی فقیه جامع الشرایط و مطالبه به آن نمی شود و از برخی روایات در باب زکات مال استفاده می شد که ولایت مکلفین بر صرف از طرف امام علیه السلام واقع می شده نه اینکه حکم شرعی اولی مانند ولایت پدر و جدّ بر طفل باشد و همین اجمال در روایات از این ناحیه هم برای عدم ولایت و عدم جواز تصرف در مال غیر، کافی است که مقتضای اصل عملی در اموال می باشد.

)وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ عَمِّهِ حَمْزَةَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِی الْحَسَنِ مُوسَى علیه السلام كِتَاباً وَ هُوَ فِی الْحَبْسِ يَسْأَلُهُ عَنْ حَالِهِ وَ عَنْ مَسَائِلَ كَثِيرَةٍ فَأَجَابَهُ بِجَوَابٍ طَوِيلٍ يَقُولُ فِيهِ وَ سَأَلْتَ عَنِ الزَّكَاهِ فِيهِمْ فَمَا كَانَ مِنَ الزَّكَاهِ فَأَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ لِأَنَّا قَدْ أَحْلَلْنَا ذَلِكَ لَكُمْ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ وَ أَيْنَ كَان) (۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه،ج۹، ص(۲۲۲ -۲۲۱)..۲-۱۱۸۸۱

یعنی ما اذن دادیم که به اهل ایمان بدهید پس معلوم می شود تجویز دادن تحلیلی است که امام علیه السلام داده است نه این که حکم شرعی باشد و شارع قرار داده است.

مطلب چهارم: بنابر ثبوت ولایت فقیه جامع الشرایط در امور عامه به عنوان حاکم اسلامی همانگونه که حاکم اسلامی و امام علیه السلام می توانست زکات را به مخالف بدهد (یصنع فیها مایری) این حکم برای فقیه جامع الشرایط هم ثابت می شود بلکه او می تواند در صورت مصلحت دستور دهد که مکلفین هم بتوانند به مخالفین بدهند و این با روایات منع منافاتی ندارد زیرا که آنها چنین اطلاقی ندارند و همین طور می تواند تصدی مکلفین را منع کند و زکوات را از همه مطالبه کند که به طور متمرکز به مصرف برساند و در این صورت مخالفت مکلف و تصرف آنها جایز نخواهد بود.

اینها ثمراتی است که مبتنی بر کیفیت استفاده از مجموع روایات باب زکات مخصوصاً امثال معتبره علی بن راشد است.

مسئله ۳ عدم پرداخت فطره کمتر از یک صاع و دلائل آن ۹۲/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله ۳ عدم پرداخت فطره کمتر از یک صاع و دلائل آن

)مسأله ۳ الأحوط أن لا یدفع للفقیر أقل من صاع إلا إذا اجتمع جماعه لا تسعهم ذلک) (۱)

مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله می فرماید مقتضای احتیاط وجوبی این است که به یک فقیر کمتر از یک صاع - که زکات فطره یک راس است - ندهند مگر اینکه جمعی از فقرا حاضر باشند و عدد صاعها و فطره های موجود به تعداد آنها که جمع شدند، نباشد و کمتر از عدد آنها باشد که در این صورت می توان به هر یک، کمتر از یک صاع داد تا بقیه هم نفعی ببرند و ناراحت نشوند و مشهور، همین فتوایی است که مرحوم سیدرحمه الله ذکر کرده برخی هم مانند مرحوم علامه رحمه الله در مختلف (۲) آن را نسبت داده اند به فقها و فرموده اند (لم یقف علی مخالف منهم) و سید مرتضی رحمه الله نیز در انتصار (۳) آن را به مذهب نسبت داده است.

۱- (۱) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۴..

۲- (۲) مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، ج۳، ص۲۲۶..

۳- (۳) الانتصار، ص۸۲..

صاحب جواهررحمه الله می فرماید: (فی المختلف نسبته إلی فقهائنا، و أنه لم یقف علی مخالف منهم، بل فی انتصار المرتضی مما انفردت به الإمامیه القول بأنه لا یجوز أن یعطی الفقیر الواحد أقل من صاع، و باقی الفقهاء یخالفون فی ذلک) (۱)بدون شک مقتضای اطلاقات جواز عزل فطره و پرداخت آن به فقیر، اطلاق از این جهت است زیرا که عنوان زکات فطره هم بریک صاع صادق است هم بر کمتر از یک صاع ولذا برای فتوای مشهور مقیدی لازم داریم فلذا در اینجا به دو دلیل استناد می شود.

دلیل اول : همین اجماع – که در کلام سید مرتضی رحمه الله آمده است – بر این مطلب که کمتر از یک صاع مجزی نیست.

دلیل دوم : دو مرسله ای که مربوط به این مسأله ذکر شده است یکی مرسله حسین بن سعید است که می فرماید.

)وَ عَنْهُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: لَا تُعْطِ أَحَداً أَقَلَ مِن رَأْس) . (۲)و در ادامه صاحب وسائل رحمه الله می فرماید: (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ مِثْلَهُ) و دیگری مرسله صدوق است.

)قَالَ الصَّدُوقُ وَ فِی خَبَرٍ آخَرَ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تَدْفَعَ عَنْ نَفْسِکَ وَ عَمَّنْ تَعُولُ إِلَی وَاحِدٍ وَ لَا یَجُوزُ أَنْ تَدْفَعَ مَا یَلْزَمُ وَاحِداً إِلَی نَفْسَیْن) (۳)البته برخی در مرسله مرحوم صدوق رحمه الله تشکیک کرده اند و گفته اند که ممکن است ذیل عبارت که می فرماید (وَ لَا یَجُوزُ أَنْ تَدْفَعَ مَا یَلْزَمُ وَاحِداً إِلَی نَفْسَیْنِ) کلام خود مرحوم صدوق رحمه الله باشد ولذا مرحوم فیض رحمه الله در وافی (۴) این ذیل را نقل نکرده است و صاحب حدائق رحمه الله (۵) هم اصرار دارد که این کلام و فتوای مرحوم صدوق رحمه الله است پس اگر فتوای صدوق رحمه الله باشد ما بیش از یک مرسله در رابطه با این مسئله نداریم و اگر ضمن روایت باشد دو مرسله می شود که یکی مرسله حسین بن سعید است و دیگری مرسله مرحوم صدوق رحمه الله و گفته شده است که اصحاب به مرسله حسین بن سعید عمل کرده اند و عمل اصحاب جابر ضعف سند است بنابراین می توان به آن استناد کرد و این روایت و یا آن اجماع مقید آن اطلاقات می شود البته ما در بحث حجیت خبر واحد گفتیم که اگر وثاقت روای موضوع و معیار حجیت اخبار باشد این قاعده تمام نیست و اگر وثوق به صدور معیار باشد می توان گفت این قاعده تمام است علاوه بر اینکه فتوای مشهور، ذیلی داشت که مرحوم سیدرحمه الله فرمود: (إلاـ إذا اجتمع جماعه لاـ تسعهم ذلک) و این را هم تعلیل کرده اند که چون نفعش اوسع است و یا صحیح نیست برخی از فقراء حاضر را محروم کنند که خلاف تکریم فقیر است لیکن این استثنا با روایت حسین بن سعید قابل جمع نیست بنابراین، این تعلیل ها منشا استحسان می شود و شاید خود همین قرینه شود بر عدم عمل مشهور به این روایت بله اگر مستندشان اجماع بود می توان گفت که قدر متیقنش غیر از موردی است که چند نفر با هم جمع شوند.

۱- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۱۵، ص۵۴۱..

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۲)..۲-۱۲۲۴۲

۳- (۶) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۳)..۴-۱۲۲۴۴

۴- (۷) الوافی، ج۱، ص۲۷۱..

۵- (۸) الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره، ج۱۲، ص۳۱۴..

اگر صغرای اجماع ادعا شده هم درست باشد با وجود این مرسله احتمال مدرکیت در آن قوی می شود و صغرای اجماع هم محل بحث است زیرا که سید که ادعای انفراد امامیه می کند منظورش اجماع نیست بلکه انفراد آنها و مخالفت فقهای دیگر با فتوای روشن یا معروف امامیه است که موضع گیری فقهای امامیه را در مقابل موضع گیری اهل سنت روشن می کند بنابراین کلام سید مرتضی رحمه الله در انتصار بیشتر ناظر به انفراد امامیه است که در مقابل فقهای مذاهب دیگر می باشد نه اجماع و مرحوم علامه رحمه الله در مختلف هم که فرموده است (ذهب فقهائنا) کلمه اجماع را به کار نبرده است بنابراین صغرای اجماع هم تمام نیست پس ما می مانیم و اطلاقات اولیه که اقتضای همان جواز را دارد و شاید به همین جهت مرحوم سیدرحمه الله فتوا نداده است و احتیاط کرده است هر چند ظاهرش وجوبی است.

البته به روایتی هم برای تجویز دادن کمتر از صاع استناد کرده اند و آن معتبره اسحاق بن مبارک است (که قبلاً گذشت اسحاق بن مبارک توثیق صریح نشده است هرچند از راه نقل احد الثلاثه قابل توثیق است(.

)مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَكِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيم عليه السلام عَنْ صَدَقَهِ الْفِطْرَهِ يُعْطِيهَا رَجُلًا وَاحِداً أَوِ اثْنَيْنِ قَالَ تَفَرُّقُهَا أَحَبُّ إِلَي قُلْتُ أُعْطِي الرَّجُلَ الْوَاحِدَ ثَلَاثَهَ أَصْيُعٍ وَ أَرْبَعَهَ أَصْيُعٍ قَالَ نَعَم) (۱)به صدر این روایت بر جواز تفریق یک صاع بین دو نفر استدلال شده است بنابراین می شود که کمتر از یک صاع به یک فقیر داد.

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج۹، ص(۳۶۲)..۱-۱۲۲۴۱

این استدلال مبنی است بر این که از کلمه (صَدَقَهِ الْفِطْرَه) صدقه یک راس فهمیده شود ولی (صَدَقَهِ الْفِطْرَه) یعنی جنس صدقه و در نتیجه سوال از این است که آیا مکلف می تواند کل صدقه فطره خود را به یک نفر بدهد یا نه؟ امام علیه السلام می فرماید تفریق بهتر است و جهت سوال از جواز دادن به یک فقیر و عدم جواز دادن به یک فقیر است که این جهت سؤال با دادن کل فطره به یک نفر تناسب دارد نه با دادن فطره یک رأس به یک نفر زیرا که محتمل نیست که دادن یک صاع به یک نفر حرام باشد تا سؤال از جواز آن شود پس مقصود، دادن کل فطره یک مکلف - که معمولاً بیش از یک صاع و یک رأس است - به یک فقیر و این که آیا تفریق لازم است یا نه، می باشد چنانچه سؤال دوم هم که از دادن سه یا چهار صاع به یک نفر است موکد آن است با این توضیح، حالا که تفریق بهتر است آیا می شود تفریق این گونه باشد و یا نمی شود بیش از یک صاع به یک نفر بدهد پس روایت اجنبی است از محل بحث علاوه بر این که اگر از نکته فوق الذکر صرف نظر کنیم عنوان (صَدَقَهِ الْفِطْرَه) جنس فطره است که اطلاقش شامل یک صاع هم می شود که اگر این اطلاق تمام باشد می توان گفت یک صاع را هم می گیرد که می توان آن را بین دو نفر تقسیم کرد و مضافاً به اینکه این روایت مثل مطلقات اولیه می شود که اگر مرسله حسین بن سعید و یا اجماع را قبول کرده مقید این اطلاق می شود لذا استناد به این روایت برای اثبات قول به جواز، تمام نیست بلکه آنچه مدرک این قول است اطلاقات اولیه و عدم وجود مقید معتبر است.

مسئله چهارم؛ جواز پرداخت بیش از یک صاع و دلائل آن ۹۲/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله چهارم ؛ جواز پرداخت بیش از یک صاع و دلائل آن

(مسأله ۴ یجوز أن یعطی فقیر واحد أزید من صاع بل إلی حد الغنی) (۱)مرحوم سیدرحمه الله می فرماید مکلف می تواند بیش از یک صاع به یک فقیر بدهد و در ذیل می فرماید بلکه می تواند به او مقدار بیشتر از آن که به حد غنا برسد و موونه سالش باشد بپردازد.

مدرک این جواز، یا عمومات و اطلاقات اولیه است که گفته است فطره برای فقرای مسلمین است و یا روایات عزل که مطلق است یعنی هم بر یک صاع صادق است و هم بر بیش از یک صاع.

مضافاً به اینکه روایات خاصه ای در این مورد وارد شده است که صریحاً بر جواز دلالت دارد که مجموعه ای از روایات است.

روایت اول :) وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِی بْنِ بِلَالٍ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی الطَّیِّبِ الْعَسْکَری علیه السلام هَلْ یَجُوزُ أَنْ یُعْطَی الْفِطْرَهُ عَنْ عِیَالِ الرَّجُل وَ هُمْ عَشَرَه أَقَلُّ أَوْ أَکْثَرُ رَجُلًا مُحْتَاجاً مُوَافِقاً فَکَتَبَ علیه السلام نَعَمْ افْعَلْ ذَلِکَ) (۲)سؤال می کند که آیا می تواند این مقدار از فطره را به مرد محتاج که فقیر است و شرط ایمان و سایر شرایط را هم داراست بپردازد؟ حضرت می فرماید (نَعَمْ افْعَلْ ذَلِکَ.)

روایت دوم : (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ یُعْطِی الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَنْ رَأْسَیْنِ وَ ثَلَاثَهٍ وَ أَرْبَعَهٍ) (۳)و تعبیر به (ثَلَاثَهٍ وَ أَرْبَعَهٍ.) نشانگر این است که عدد شرط نیست.

ص: ۳۱۹

۱- (۱) العروه الوثقی)للسید الیزدی)، ج۲، ص۳۶۴..

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج۹، ص.)۳۶۳(.۵-۱۲۲۴۵

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج۹، ص.)۳۶۲(.۳-۱۲۲۴۳

روایت سوم : (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَم عَنْ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ فِی حَدِیث أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنِ الْفِطْرَهِ یُعْطِیهَا رَجُلًا وَاحِداً مُسْلِماً قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ) (۱)

در این روایت سوال از این است که آیا می تواند فطره را هر چه قدر که بود به یک نفر بدهد یا خیر؟ قبلاً عرض شد که این سؤال از دادن فطره یک رأس یعنی یک صاع نیست بلکه سؤال از پرداخت جنس فطره - که بر ذمه مکلف است - به یک فقیر است که همان سؤال از دادن بیش از یک رأس به یک فقیر است.

)مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ الْمُبَارَكِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: ... إِلَى قُلْتُ أَعْطِي الرَّجُلَ الْوَاحِدَ ثَلَاثَةَ أَصْيُعٍ وَ أَرْبَعَةَ أَصْيُعٍ قَالَ نَعَم) (۲)این روایت صریح است در جواز پرداخت بیش از یک صاع به یک فقیر مضافاً بر این دو دلیل، می توان به روایاتی که در باب زکات مال آمده بود استدلال کرد که می فرمود ما می توانیم تمام زکات مال را به یک نفر بدهیم و سوال از پرداخت به رجل واحد و یا عیال خود مزکی بود که اگر الغا خصوصیت شود و بین آن دو زکات احتمال فرق ندهیم می توان قائل شد همانگونه که می توانیم کل زکات مال را به یک نفر بدهیم در این جا هم می توان کل زکات فطره را به یک نفر داد این وجوهی است که می توان به آن بر این فتوا که فتوای مشهور بلکه اجماعی است استدلال کرد البته در این جا محتمل است که اجماع مدرکی و مستند به روایات باشد ولی شاید اصل حکم در فقه ما و عامه مسلم باشد و سیره متشرعه هم بر آن است.

ص: ۳۲۰

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج۹، ص.(۳۶۳.(.۶-۱۲۲۴۶

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج۹، ص.)۳۶۲(.۱-۱۲۲۴۱

در ذیل می فرماید)بل إلی حد الغنی) یعنی می تواند به اندازه ای بدهد که قوت یک سالش را دارا شود و غنی گردد.

قبلاً بحث در این مورد گذشت که آیا واقعا فقیری که در زکات فطره میزان است همان فقیری است که در زکات مال مطرح است یعنی (من لا یملک قوت السنه) است یا کمتر از آن است؟ در برخی از روایات فطره آمده بود که زکات برای فقرای مسلمین است که از آن استفاده می شود که میزان، همان عنوان فقیر شرعی است ولی در برخی از روایات عنوان (من لا یجد) یا (من لایجد شیئاً) وارد شده است.

)وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ لِمَن تَحِلُ الْفِطْرَهُ قَالَ لِمَنْ لَا یَجِدُ الْحَدِیث) . (1)که ظاهر آن فقیری است که هیچ مقدار از قوت سالش را ندارد و اگر این استظهار میزان شد نمی توان به فقیری که مثلاً قوت آخر سال را ندارد ولی قوت فعلی را داراست پرداخت کرد لیکن این بحث قبلا گذشت و آنجا هم همین احتمال مطرح شد و با لحاظ مجموع روایات زکات فطره گفته شد مقصود همان فقیر شرعی است.

یک بحث یگری نیز در این جا وجود دارد که مرحوم سیدرحمه الله صریحاً متعرض آن نشده است زیرا که گفته است می توان تا حد غنی شدن به فقیر بدهد که ظاهرش این است که نمی توان بیش از حد غنا یعنی بیش از قوت یکسال را پرداخت کرد بخلاف زکات مال که بیش از حد غنا هم می توان داد به شرط این که یک جا و یک دفعه بدهد زیرا که در روایات زکات مال آمده بود (تعطیه حتی یغنیه) و این شامل غنی شدن بیش از مؤونه سال هم می شود ولیکن اگر به شکل تدریجی دادند و غنی شد برای مرتبه دیگر نمی توان داد زیرا که فقیر نیست.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج۹، ص.)۳۵۸(.۴-۱۲۲۳۲

این تفصیل فوق را آنجا هم قبول نکردیم لیکن این جا مرحوم سیدرحمه الله این تفصیل را نیاورده و عنوان تا حد غنا را آورده است که شاید ظاهر در همان اندازه یکسال است که نمی توان بیش از آن پرداخت نمود یعنی آن توسعه ای که در آنجا قائل شد در این جا نیست فلذا آن مطلب را در اینجا ذکر نکرد هر چند که در اینجا از ظاهر حاشیه حضرت امام رحمه الله بر متن اطلاق استفاده می شود ولذا اشکال کرده است که آن توسعه در زکات فطره صحیح نیست و این مطلب درستی است که اگر کسی آنجا از روایات (تعطیه حتی یغنیه) در زکات مال جواز دادن بیش از قوت یکسال را استفاده نمود احتمال فرق بین زکات مال و فطره از این جهت هست و نمی توان الغا خصوصیت کرد زیرا در زکات فطره نسبت به فقیر بیشتر رفع حاجت به طعام منظور شده است.

علاوه بر این که از ذیل صحیحه فضیل و تقابلی که میان (من وجبت له) و (من وجبت علیه) آمده است استفاده می شود که نمی توان بیش از مقدار رفع فقر پرداخت نمود حتی دفعهً واحده.

حاصل این که هم تعبیر به (لِمَن لَا یَجِد) و هم ذیل (وَ مَنْ حَلَّتْ لَهُ لَمْ تَحِلَّ عَلَیْهِ وَ مَنْ حَلَّتْ عَلَیْهِ لَمْ تَحِلَّ لَهُ) اقتضا دارد که آن توسعه ای که در زکات مال نسبت به فقیر است در فطره نباشد و نمی شود بیش از حدّ فقر یعنی بیش از موونه یک سال ولو دفعه واحده به او پرداخت.

استحباب ترجیح ارحام بر دیگران در پرداخت زکات فطره ۹۲/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : استحباب ترجیح ارحام بر دیگران در پرداخت زکات فطره

(مسئله ۵: یستحب تقدیم الأرحام علی غیرهم ثمَّ الجیران ثمَّ أهل العلم و الفضل و المشتغلین و مع التعارض تلاحظ المرجحات و الأهمیه) (۱)

در این مسئله مستحبات ترجیح و تقدم پرداخت زکات فطره را به مستحقین فطره مطرح می فرماید

اولاً ـ ارحام را مقدم می دارد سپس جیران و سپس اهل علم و فضل و مشتغلین به تحصیل علم را بر غیر مقدم می دارد و در صورت تعارض که مقصود تزاحم مرجحات در دو طرف است نیز می فرماید ترتیب و اهمیت مرجحات لحاظ گردد یعنی اگر دو مستحق هر کدام یکی از مرجحات را دارا بود باید آن را مقدم نمود که رحم باشد و یا جیران و بعد از آن اهل علم و فضل و مشتغلین

ادله ای که این مرجحات را در زکات فطره ثابت می کند به قرار زیر است :

دلیل مرجح اول –که اولویت و رجحان ارحام و اقرباء است – برخی از روایات می باشد مانند:

روایت اول : معتبره عمربن یزید که می فرماید(فِی ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ بْنِ بَزِیع عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِر عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ: سُئِلَ عَنِ الصَّدَقَهِ عَلَی مَنْ یَسْأَلُ عَلَی الْأَبْوَابِ أَوْ یُمْسِکُ ذَلِکَ عَنْهُم وَ یُعْطِیهِ ذَوِی قَرَابَتِهِ ع قَالَ لَا بَلْ یَبْعَثُ بِهَا إِلَی مَنْ بَیْنَهُ وَ بَیْنَهُ قَرَابَهٌ فَهَذَا أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ) . (۲)

ص: ۳۲۳

۱– (۱) العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۳۶۴.

۲– (۲) ۱۲۳۵۹– ۶–[وسائل الشیعه، ج ۹، ص: ۴۱۲].

در این روایت سوال از مطلق صدقه شده است که قطعا صدقه واجبه را هم می گیرد و زکات فطره هم صدقه واجبه است روای از امام(علیه السلام) سوال می کند که صدقه را به آن کسی که بر در خانه به سؤال کردن و درخواست نمودن می آید بپردازد یا اینکه از پرداخت به ایشان امتناع نموده و آن را به بستگان نیازمند خود عطا نماید حضرت فرمودند بلکه به بستگان محتاج خود اعطاء کند تا به اجر بیشتری برسد.

روایت دوم :موثقه اسحاق بن عمار (عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَم عَنْ عَبْدِ الْمَلِکِ بْنِ عُتْبَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی(علیه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ لِی قَرَابَهٌ أُنْفِقُ عَلَی بَعْضِهِمْ وَ أُفَضِّلُ بَعْضَهُمْ عَلَی

بَعْض فَيَأْتِينِی إِبَّانُ الزَّكَاهِ أَ فَأُعْطِيهِمْ مِنْهَا قَالَ مُسْتَحِقُّونَ لَهَا قُلْتُ نَعَمْ قَالَ هُم أَفْضَل مِنْ غَيْرِهِم أَعْطِهِمْ قَالَ قُلْتُ فَمَنْ ذَا الَّذِی يَلْزَمُنِی مِنْ ذَوِی قَرَابَتِی حَتَّی لَا أَحْسُبَ الزَّكَاهَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَبُوكَ وَ أُمُّكَ قُلْتُ أَبِی وَ أُمِّی قَالَ الْوَالِدَانِ وَ الْوَلَدُ) . (۱)سوال می كند كه وقت پرداخت زكات شده است و من نزديكانی دارم كه بر ايشان انفاق می كنم آيا زكاتم را به ايشان بدهم يا غير ايشان ؟ حضرت سؤال می كنند كه اين نزديكان تو مستحق زكات هستند عرض می كند بله حضرت می فرمايد به ايشان بده كه ايشان افضل از غير هستند .

۱- (۳) ۱۱۹۳۹- ۲-[وسائل الشيعه، ج ۹، ص: ۲۴۵].

می توان به مطلقات روایات صله ارحام هم تمسک کرد و از آن جهت هم مزیّتی برای ارحام در پرداخت زکات فطره به آنان محسوب می شود لکن این روایت در خصوص زکات آمده است البته مورد آن زکات مال است و لیکن تسری داده می شود به زکات فطره و الغاء خصوصیت می شود زیرا که از این جهت بین زکات فطره و زکات مال احتمال فرق نیست .

روایت سوم : مکاتبه حمیری با امام زمان(علیه السلام) (أَحْمَدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ الطَّبْرِسِیُّ فِی الْإِحْتِجَاجِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِی عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ(علیه السلام) أَنَّهُ کَتَبَ إِلَیْهِ یَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَنْوِی إِخْرَاجَ شَیْ مِنْ مَالِهِ وَ أَنْ یَدْفَعَهُ إِلَی رَجُلٍ مِنْ إِخْوَانِهِ ثُمَّ یَجِدُ فِی أَقْرِبَائِهِ مُحْتَاجاً أَ یَصْرِفُ ذَلِکَ عَمَّنْ نَوَاهُ لَهُ إِلَی قَرَابَتِهِ فَأَجَاب(علیه السلام) یَصْرِفُهُ إِلَی أَدْنَاهُمَا وَ أَقْرَبِهِمَا مِنْ مَذْهَبِهِ فَإِنْ ذَهَبَ إِلَی قَوْلِ الْعَالِمِ(علیه السلام) لَا یَقْبَلُ اللَّهُ الصَّدَقَةَ وَ ذُو رَحِمٍ مُحْتَاجٌ فَلْیَقْسِمْ بَیْنَ الْقَرَابَهِ وَ بَیْنَ الَّذِی نَوَی حَتَّی یَکُونَ قَدْ أَخَذَ بِالْفَضْلِ کُلِّهِ) .(1)این هم در مطلق صدقه وارد شده است (لَا یَقْبَلُ اللَّهُ الصَّدَقَةَ وَ ذُو رَحِمٍ مُحْتَاجٌ) که این دلیل بر اهمیت وجود رحمی که محتاج است دلالت دارد و بیان می کند تا زمانی که معطی صدقه، رحم محتاج داشته باشد صدقه از او پذیرفته نمی شود البته این (لَا یَقْبَلُ اللَّهُ) دلیل بر عدم اجزاء نیست و این السنه در روایات مستحبات زیاد وارد شده است که از آن استفاده استحباب مؤکّد می شود زیرا که قطعا صدقه از کسی که صدقه و زکات را به مستحق غیر رحم هم بدهد مجزی است لکن تأکید بر آن است که به ذی رحم بدهد اگر مستحق است .

۱- (۴) ۱۲۳۶۰- ۷-[وسائل الشیعه، ج ۹، ص: ۴۱۳].

روایت چهارم : خبر سکونی (عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِی عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّه(صلی الله علیه وآله) أَی الصَّدَقَهِ أَفْضَلُ قَالَ عَلَی ذِی الرَّحِم الْکَاشِحِ) (۱)

از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) سوال می شود که کدام صدقه ها از دیگر مصارف صدقه افضل است نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) می فرماید اعطای صدقه به اقربای نیازمندی که در باطن از شما مکدر است که این کار، هم ثواب دادن صدقه را دارد و هم ثواب صله رحم و هم دفع کدورت می کند و شاید هم اصلاح ذات البین بشود و نفس اینکه جواب کدورت و بغض را با احسان داده است مجازات اسائه به احسان است که مزیّتش بیش از احسان معمولی است و لذا پیامبر(صلی الله علیه وآله)حد اعلی را، آن قرار داده است.

خلاصه آنکه هم در روایات مطلق صدقه و هم در روایات صدقه مال و زکات مال، ارجحیت و افضلیت اعطاء صدقه به اقرباء و ارحام، بیان شده است و میان زکات مال و زکات فطره نیز در این جهت تفاوتی نیست بنابراین اهمیت و افضلیت ارحام بر غیر ارحام روشن است بلکه از این روایات اولویت مطلق استفاده می شود همانگونه که در متن آمده است. ادله تقدیم جیران بر غیر همسایگان هم گذشت در دو روایت استحاق بن المبارک و اسحاق بن عمار آمده بود که میتواند فطره را به همسایگان حتی مخالف بدهد چون که همسایه احق است منتها این تعبیر در مقام بیان اصل رجحان و استحباب پرداخت زکات فطره همسایگان است که شاید بتوان این افضلیت را از روایات حقوق همسایه بر همسایه هم استفاده کرد و اما از این تعبیر تقدم و ترجیح همسایه بر ارحام استفاده نمی شود ولذا مرحوم سید(رحمه الله)ارحام را مقدم داشته چرا که ظاهر روایات آن تقدیم مطلق ارحام حتی بر مرجحات دیگر است یعنی برخی از آن روایات ظاهر در افضلیت مطلق است مانند روایت سکونی و معتبره عمر بن یزید .

ص: ۳۲۶

۱- (۵) ۱۲۳۵۴- ۱-[وسائل الشیعه، ج ۹، ص: ۴۱۱].

اما اهل علم و فضل در باب زکات گذشت که زکات را به اندازه فضل و علم و معرفت افراد به آنها داده می شود مانند معتبره عبدالله بن عجلان سکونی که فرمود (... أَعْطِهِمْ عَلَى الْهِجْرَهِ فِی الدِّینِ وَ الْفِقْهِ وَ الْعَقْل) (۱)

و از آن استفاده می شد که این هم یکی از مرجحات پرداخت زکات است .

اما اینکه ایشان جیران را مقدم داشته است شاید به این جهت است که در روایات زکات بالخصوص آمده است وتعبیر به احق بودن در آن وجود دارد مخصوصاً با روایات حقوق همسایگان که یک نوع حالت حق را برای جیران قرار داده است که اهمیت بیشتری از آن استفاده می شود و احتمال اهمیت هم مرجح است اگر در یک طرف باشد البته مرحوم سید(رحمه الله)در زکات مال احقیّت جیران را ذکر نکرده است لکن در اینجا به آن اشاره نموده است زیرا که روایاتش در زکات فطره آمده است لیکن می شود الغاء خصوصیت کرد.

(مسئله ۶: إذا دفعها إلی شخص باعتقاد کونه فقیرا فبان خلافه کن فالحال کما فی زکاه المال)

مرحوم سید(رحمه الله)این مسئله ششم را مطلقا حواله داد به زکات مال که اگر به فقیری به تصور اینکه این فقیر جامع الشرایط است زکات فطره را پرداخت نمود و بعد معلوم شد که فقیر نبوده است در اینجا هم هر آنچه در زکات مال گفتیم ثابت است زیرا که پرداخت کردن زکات فطره به غیر فقیر مجزی نیست در آنجا بحث های مختلفی را طرح کرد که اگر عین، باقی باشد بر می گرداند و اگر تلف شده باشد آیا ضامن است یا ضامن نیست، و در کجا قابض ضامن است و آیا مالک مطلقا ضامن است یا تفصیل در آن است که در آنجا بحث شد و مرحوم سید(رحمه الله)قائل به ضمان مالک و لزوم پرداخت مجدد شد مطلقا و در برخی از روایات آمده بود و تفصیلی که اکثر محشین قبول کردند تفصیل بین جایی بود که دافع طبق موازین شرعی عمل کرده باشد و عملش طبق حجت شرعی یا حجت عقلی باشد و در مقدمات هم تقصیر نکرده باشد که در اینجا ضامن نیست اما جایی که بدون حجت و بدون فحص و تحقیق داده است ضامن است و تفصیلات دیگری نیز مطرح شده است که در زکات گذشت.

ص: ۳۲۷

۱- (۶) ۱۱۹۸۲- ۲- [وسائل الشیعه، ج ۹، ص: ۲۶۲].

جهت سوم؛ دلالت صیغه نهی بر فوریت و استمرار و دوام ۹۲/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله هفتم ؛ عدم اکتفا به ادعای فقر شخص فقیر؛ مسئله هشتم

)مسأله ۷: لا یکفی ادعاء الفقر إلا مع سبقه أو الظن بصدق المدعی) (۱)در رابطه با مصرف زکات فطره بیان شد که یکی از مصارف، پرداخت به فقیر است که مهمترین مصرف نیز همین است که فطره را به فقرا بدهند، در این مسئله می فرماید اگر علم داشته باشید که آن شخص، فقیر است بحثی نیست اما اگر مکلف چنین علمی نداشت آیا دعوی فقر از طرف شخص برای مکلف کافی است و این ادعا حجت است یا نه ؟ ایشان می فرماید این ادعای فقر کافی نیست مگر در دو حالت: ۱) حالت سابقه این شخص فقر باشد که در این صورت استصحاب فقر جاری است و این استصحاب حجت است نه ادعای وی ۲) ظن به صدق مدعی است که این هم کافی است این بحث در زکات مال هم گذشت و در آنجا هم مرحوم سیدرحمه الله این دو حالت را مطرح کرده که اگر حالت سابقه، فقر باشد استصحاب جاری است و از برخی روایات هم استفاده کرده اند که ظن به صدق کافی است.

اما نسبت به حالت اول : در این جا - که حالت سابقه فقر باشد - دیگر متعرض این نکته نشده است که آیا این فقر امر وجودی است یا عدمی؟ البته عنوان فقیر عنوان وجودی است اما مستفاد از روایات این است که موضوع استحقاق زکات امری عدمی است یعنی کسی است که لا یملك قوت سنته و این عنوان عدمی است و حالت سابقه ازلی هم دارد ولذا لازم نیست به این که سابقا فقیر بوده است علم داشته باشد و عدم علم به غنا برای استصحاب کافی است و اگر این مطلب در زکات مال تشکیك شود نباید در اینجا مورد تشکیك قرار گیرد چون در روایات اینجا عنوان (من لا یجد) که عنوان عدمی است ذکر شده است بنابراین در اینجا مسأله روشن است که موضوع حکم (من لا یجد) می باشد که عنوانی سلبی و عدمی است و حالت سابقه عدمی ولو به نحو عدم ازلی دارد فلذا در جریان استصحاب موضوعی، احراز سبق عنوان فقر لازم نیست.

ص: ۳۲۸

نسبت به ظن به صدق هم محل بحث واقع شده است زیرا که ظن و گمان فی نفسه حجت نیست ولی در باب زکات به جهت روایات خاصی که گذشت حجت شده است و مفاد روایات اوسع از آن نکته ای است که مرحوم سیدرحمه الله گفته است یعنی از مجموع روایات استفاده می شد که دعوی فقر از اشخاصی که متهم نیستند کافی است.

(مسأله ۸: تجب نیه القربه هناکما فی زکاه المال و کذا یجب التعیین و لو إجمالا مع تعدد ما علیه و الظاهر عدم وجوب تعیین من یزکی عنه فلو کان علیه أصوع لجماعه یجوز دفعها من غیر تعیین أن هذا لفلان و هذا لفلان) مرحوم سیدرحمه الله در این مسئله سه مطلب را ذکر می کند.

مطلب اول: این که در زکات فطره هم همانند زکات مال قصد تقرب لازم است، زیرا که زکات فطره هم فریضه عبادی است و در زکات و صدقات مطلقا قصد قربت لازم است؛ در این که در صدقات قصد قربت لازم است، هم دلیل لفظی موجود است و

هم اجماع و ادله دیگری که در باب زکات مال گذشت و آنها شامل زکات فطره نیز می شوند.

مطلب دوم: که بحث قصد تعیین است و می فرماید آیا تعیین عنوانی را که می خواهد ادا کند لازم است یا نه؟ ایشان تفصیلی را در زکات مال ذکر کردند که مشهور است و همان تفصیل را این جا ذکر می کند که در جایی که آن حق و واجب مالی یک عنوان نیست بلکه متعدد است مثلا خمس و زکات هر دو بر عهده او است و یا خمس و کفاره که دو عنوان واجب بر او است قصد تعیین ولو اجمالاً لازم است اما اگر دو فرد از یک فریضه است و ما علیه متعدد نیست بلکه دو فرد از یک فریضه و یا دو سبب برای یک مسبب است مثل این که دو مال زکوی داشته است در این صورت قصد تعیین حتی اجمالاً لازم نیست.

بنابراین جایی که تعدد عنوان باشد و دو حق موجود باشد در آنجا قصد تعیین لازم است و اگر قصد نکند که به عنوان خمس یا به عنوان زکات می دهد متعین نمی شود و جایی که دو فرد از یک عنوان باشد به هر اندازه ای که می دهد از آن عنوان واحد که بر ذمه او است ساقط می شود مثلاًـ در دین، چنانچه دو مال از غیر را تلف کرده و به دو سبب ضامن شده است هر قدر که اداء کند به همان اندازه از دین کم می شود یا اگر روزه اش در دو ماه رمضان قضا شده است به هر اندازه روزه بگیرد از قضای روزه که بر ذمه اش است کاسته می شود و قصد منشأ و سبب لازم نیست.

ایشان این تفصیل فوق را این جا هم ذکر کرده است که می فرماید(و کذا یجب التعیین و لو إجمالا مع تعدد ما علیه) حال آیا این تفصیل درست است یا خیر مفصلا در بحث زکات مال مطرح شد و اصل این تفصیل فی الجمله قابل قبول بود که گذشت.

مطلب سوم: مربوط به خصوص زکات فطره است که می فرماید (و الظاهر عدم وجوب تعیین من یزکی عنه فلو کان علیه أصوع لجماعه یجوز دفعها من غیر تعیین أن هذا لفلان و هذا لفلان) یعنی در زکات فطره بر مکلف، هم زکات فطره خودش واجب است و هم چنانچه عیالی و یا میهمانی داشت، زکات عیالش نیز بر وی واجب است پس در این جا دو تکلیف برای مکلف است آیا در این جا قصد تعیین من یزکی عنه لازم است یا خیر ؟ می فرماید (و الظاهر عدم وجوب تعیین من یزکی عنه فلو کان علیه) قصد تعیین در این جهت - یعنی حتی اجمالاًـ - لازم نیست دلیل این جمله که فرمود لازم نیست، تطبیق همان کبرایی است که در مطلب دوم گفته شد اینکه در جایی که ما علیه متعدد باشد تعیین لازم است اما اگر واحد باشد و دو فرد و به دو سبب باشد قصد سبب و فرد لازم نیست و آن تفصیل در این جا اقتضای این نتیجه را دارد چون آنچه بر مکلف لازم است یک عنوان است که همان زکات فطره است ولذا معیل از طرف عیال زکات فطره نمی دهد بلکه خودش به آن مکلف است و مثل تکلیف به پرداخت یک صاع فطره از راس خودش است و این که از عیال یا خودش است اسباب وجوب فطره بر ذمه اوست ولذا قصد نیابت از عیال صحیح نیست - چنانچه گذشت - چرا که از باب نیابت نیست بلکه تکلیف خود مکلف است و باید از مال خودش اخراج کند که یک فرد زکات به سبب خودش است و فرد دیگر آن به سبب عیالش می باشد بنابراین تعدد ما علیه نیست تا قصد تعیین ولو اجمالاً واجب باشد و همان تفصیل این جا نیز اقتضای این ذیل را دارد و ایشان در اینجا همان مطلب را تطبیق داده اند ولیکن می توان در اینجا دو نکته را ذکر کرد که شاید در زکات مال هم ذکر شده بود.

نکته اول: این که هر چند قصد تعیین از خود یا عیال - حتی اجمالاً - لازم نیست و اگر مثلًا یک صاع داد و قصد تعیین نکرد ذمه اش به اندازه یک رأس فطره فارغ می گردد ولی یک فرقی بین باب اموال و تکالیف محضه وجود دارد این که نباید عنوانی را قصد کند که مانع وفای به فرد دوم باشد حال اگر گفتیم که مکلف می توان بیش از یک صاع به عنوان فطره از یک رأس بدهد نباید اینگونه قصد کند که هر دو صاع را به عنوان فطره از یک رأس - رأس خودش و یا عیالش - پرداخت کند و الا امر آن دیگری، ساقط نمی شود و شاید این نکته در تکالیف محضه از یک نوع نباشد مثلًا خیال کرده که روزه قضا را نگرفته و چنانچه روز دوم را هم به عنوان قضای روز اول بگیرد امتثال روز دوم خواهد بود.

حاصل اینکه هر چند لازم نیست مکلف تعیین فرد و سبب را قصد کند لیکن لازم است که کل آن مال را به عنوان زکات فطره خودش ندهد که اگر این خصوصیت را قصد کرد (لا یقع عن راس عیاله) اینجا در حقیقت چون مکلف می تواند زکات فطره خودش را بیش از یک صاع بدهد مثل این که می تواند مال را به عنوان فطره ندهد بلکه به عنوان صدقه مستحبه بدهد - که البته در این مثال تعدد عنوان هم می باشد - یعنی اگر گفتیم که می تواند از یک راس بیش از مقدار تعیین شده برای آن، زکات بدهد و این هم تحت ولایت مالک است در این صورت باید شرط کنیم که چنین قصدی را نکند.

ص: ۳۳۱

خلاصه لازم است یک شرطی را اضافه کنیم به این نحو که مکلف قصد نکند که همه را به نیت خودش بالخصوص یا عیالش بالخصوص بدهد و الا آن دیگری واقع نمی شود یعنی عدم قصدی که عنوان را در یکی از دو واجب هم سنخ منحصر کند، شرط است.

نکته دوم: نکته دیگر این است که در بحث زکات مال گذشت که حتی در واجبات محض اگر بر دو فرد هیچ اثری غیر از قضا بار نبود قصد تعیین لازم نیست اما اگر یکی از آن دو تکلیف اثر زائدی داشت که برای فرد دیگر نبود آن اثر بار نمی شود مگر اینکه تعیین آن فرد ذی اثر را قصد کند مثلا هم قضای یک روز از روزه امسال را دارد و هم از سال گذشته، در این جا اگر یک روز روزه قضا بگیرد بدون تعیین و قصد نکرد که از امسال است یعنی قصد تعیین قضای روزه امسال را نکرد یکی از این دو روزه ها از ذمه اش ساقط می شود ولی اگر تا رمضان سال آینده دیگری را قضا نکند وجوب فدیه بر ذمه اش باقی است زیرا که این اثر را نمی تواند ساقط کند مگر این که این گونه قصد کند قضائی که انجام می دهد از روزه امسال است والا فدیه بر ذمه اش باقی است و با قصد مطلق قضا، این اثر مترتب نمی شود.

چنین مطلبی در مانحن فیه نیز صادق است زیرا اگر مکلف به اندازه یک رأس بدون تعیین، فطره بدهد و صاع دوم را عصیان یا نسیاناً و یا به جهت عجز ندهد سقوط فطره از عیال - اگر واجد الشرایط باشد - مترتب نمی شود بلکه بر او زکات فطره واجب می شود - بنابر مبنای عدم سقوط مطلقا یا در صورت عجز و نسیان معیل - و این اثر زائد بر احد الفردین است بنابراین اگر کسی این اثر را لحاظ کرد در جایی که دو صاع بر ذمه اش است و یک صاع بدون تعیین از عیال خود داد و بعد عاجز یا ناسی و یا عاصی شد نمی توان اثر سقوط از عیال را بار کرد بلکه در صورتی این اثر بار می شود که یا از هر دو رأس فطره داده باشد و یا اگر یک صاع داده است به نیت فطره واجب به سبب عیال باشد شاید به جهت این نکته است که برخی به عبارت متن که فرموده)مع تعدد ما علیه(اشکال وارد کرده اند که حتی مع عدم التعدد قصد تعیین ولو اجمالاً لازم است.

مقدمه علم فقه یا فقه شناسی ۹۳/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع:مقدمه علم فقه یا فقه شناسی

در ابتدا ایام شهادت حضرت زهرا(علیها السلام) را به همه شما عزیزان و امت مسلمان تسلیت عرض می کنم این ایامی که گذشت ایام شهادت بانوی بزرگ اسلام بود و همچنین سال جدید را خدمت شما عزیزان تبریک عرض می کنم انشاء الله سال پر خیر برکتی برای امت و مردم عزیزمان باشد.

بحث زکات تمام شد و وارد بحث کتاب فقهی دیگری می شویم لکن با توجه به اینکه بیش از دو ماه برای تحصیل در این سال جدید باقی نمانده است مناسب است در این مدت بحثی به عنوان (مدخل) و مقدمه علم فقه و یا فقه شناسی مطرح شود که در حقیقت بحثی است در مورد مهندسی فقه و چگونگی استفاده از این علم شریف در مسائل مورد ابتلای روز برای مومنین و مومنات و علما و حوزه ها و دانشگاه ها که این بحث با اینکه مرسوم بوده است مطرح نشده است در ابتدای هر علمی در مدخل و مقدمه آن علم در رابطه با جایگاه آن علم و تعریف و شناخت آن و غرض از آن و تقسیمات مسائل علم و امثال آن بحث می شود همانگونه که در علم اصول بحث شده است و در ابتدا در مدخل و مقدمه ای از این نکات مانند تعریف اصول، ضابطه آن، غرض از آن و تقسیم بندی مباحث اصولی بحث شده است و مانند این مقدمه در علم فقه به طریق اولی لازم است بلکه نسبت به فقه از آنجا که مقصد نهایی علم اصول و اشرف العلوم است این نکات بسیار مورد ضرورت و لزوم است لذا در این فرصت در رابطه با مدخل علم فقه بحث می کنیم که در حقیقت شناخت فقه است و در شش فصل خواهد بود.

ص: ۳۳۳

۱.تعریف فقه

۲.موضوع علم فقه و غرض از آن

۳.تقسیم فنی و صحیح مباحث فقهی

۴.روش استدلال و بحث فقهی (متدلوژی فقه)

۵.وجوب اجتهاد در فقه

۶.ادوار و مراحل تکامل فقه

لازم است این موارد ششگانه تنقیح شود تا فقها و حوزه ها عملا جایگاه این علم شریف را بفهمند و ادوار آن را بشناسند که روش استنباط و استدلال آن چیست و اصل اجتهاد در فقه لازم است یا خیر و از همه مهم تر تقسیم فنی و علمی که بتواند مسائل امروز را در بر بگیرد کدامست زیرا که تقسیم بندی فعلی تقسیم بندی هزارسال گذشته است و طبق نیاز آن زمان این تقسیم بندی و مهندسی بوده است اما امروز این تقسیم بندی کافی نیست.

چنانچه خواهد آمد که اگر به این مباحث به گونه ای علمی و فنی فقهی بپردازیم مدخل بسیار خوبی در علم فقه خواهد بود البته اصل این بحث مقدماتی در برخی از کتب فقهی گذشتگان بوده است و به مرور در کتب استدلال فقهی ما حذف شده است ولی در علم اصول زنده شده است و باید دانست که علم فقه اشرف العلوم است مخصوصا به معنای اعم آن که اصطلاح دیگر علم فقه است و به آن فقه اکبر نیز می گویند و اشرف بودن آن هم مشخص است.

چون علم به مجموعه احکام دین مبین اسلام است و کل دین و یا معظم دین و احکام شرعی الهی در این علم بررسی می شود که احکام و قوانین مربوط به همه شئون زندگی اسلام مِنَ الْمَهْدِ إِلَی اللَّحْدِ است و مشتمل بر دستورات و شریعت الهی و نظامهای آسمانی برای اداره زندگی انسان هاست و همه زمینه ها و عرصه های زندگی انسان را چه فردی و چه اجتماعی - سیاسی، اقتصادی، قضایی، امنیتی، خانوادگی و غیره - در بر می گیرد و خداوند این ها را قرار داده است تا عدالت جامع و همه جانبه و مصالح انسانها احیا شده و راه سعادت دنیا و آخرت انسان ها هموار شود فلذا این علم اشرف العلوم است چون علم به شریعت و دین و دستورات عملی اسلام است ولذا اهتمام به این علم از ابتدا در دستورات اسلامی روشن بوده است ; هم قرآن به تفقه امر کرده است (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَه مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّین...) (1) و هم روایات صادره از پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله)و ائمه معصومین(علیهم السلام) در این مورد بیش از همه زمینه ها وارد شده است.

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۲۲.

باید دانست که هر چه منابع علم فقه ارتباط بیشتر و مستقیم تری با صاحب شریعت داشته باشد قهرا آن مذهب فقهی، اصیل تر و سالم تر از هرگونه دستبرد و تاثر از افکار بشری مثل حدس و ظنون خواهد بود زیرا اعتبار و اصالتش در استناد به وحی الهی و منابع مربوط به خود صاحب شریعت - قرآن کریم و سنت شریفه - است که در این زمینه بحمدالله هیچ مذهبی از مذاهب فقهی این غنا را به اندازه مذهب امامی بلحاظ منابع کتاب و سنت دارا نیست چون مذاهب دیگر تحت تأثیر حکومتهای جائر و مخالف اهل بیت عصمت و طهارت(علیهم السلام) ؛ به سنت صادر از ائمه معصومین(علیهم السلام) توجه نکردند.

در نتیجه مجبور شدند به آراء صحابه و أقیسه و استحسانات روی آورده و اعتماد کنند زیرا که از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) روایات زیادی در دست نداشته و راوی های صالحی هم در مسیر و سند آن روایات موجود نیست مثلاً از ابو حنیفه نقل شده است که بیش از ۱۵ روایت از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) معتبر و موثق ندانسته است برخلاف روایات ما که تا مدت دویست و پنجاه سال از ائمه اطهار(علیهم السلام) صادر شده است و همه آنها به تصریح خود ائمه(علیه السلام) سنت صادره از نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) است زیرا که می فرمودند ما آنها را از پدرامان با همان سلسله ذهبیه از جدمان رسول الله(صلی الله علیه وآله) نقل می کنیم که این تصریح کلی هم از امام رضا(علیه السلام) و هم از برخی ائمه دیگر آمده که می فرمایند هر چه ما می گوییم از پدرانمان دست به دست و سینه به سینه از پیامبر(صلی الله علیه وآله) به ما رسیده است و همچنین در فقه ما استدلال و استناد به آیات قرآن زیاد است و تفسیر آیات به وسیله سنت نیز زیاد آمده است که این کمیّت و کیفیت میراث شرعی و منبع مستقیم صاحب شریعت در دست هیچ مذهبی نیست و آن قدر این دو منبع مبارک و متصل به صاحب شریعت غنی است که در آن همه مسائل مورد نیاز بشریت در همه عرصه ها و تمام زمانها و مکانها یا به طور تفصیلی و یا با تبیین قواعد کلی و عمومی ملحوظ شده است تا بتوان آنها را در هر عصر و زمانی و در هر مسأله مستحدثه ای مورد استفاده قرار داد.

ص: ۳۳۵

همچنین روش استدلال فقهی و استفاده از کتاب و سنت در خود سنت و این منبع الهی بیان شده است که از امتیازات این مذهب است و علتش هم اصل اصیل امامت أئمه اطهار(علیهم السلام) است که مذاهب دیگر آن را قبول نکرده و از این همه برکات الهی محروم شدند.

البته حفظ شریعت اسلام و دین راستین دور از هوی و هوس های جائران و جاعلین حدیث حتی در مذاهب عامه توسط ائمه اطهار(علیهم السلام) صورت گرفته است و نقش و سیره ائمه اطهار(علیهم السلام) در این زمینه بسیار مهم بوده است که سعی می کردند آنچه که از میراث اصیل دین است در بستر جامعه در افکار مردم بگنجانند و این کار را نیز انجام داده اند و با تربیت علما و فقها و یا محاجّه و دادن قواعد عام حتی مذاهب دیگر را حتی المقدور از انحراف حفظ و صیانت کنند زیرا که أئمه مذاهب و یا روات معروف امت مانند ابن عباس و ابن مسعود به گونه ای به ائمه ما بازگشت می کنند که یا شاگرد مستقیم آنها بودند و یا شاگردِ شاگرد آنها که محور نشر سنت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) از طریق امیر المومنین(علیه السلام) و شاگردانش و یا سایر ائمه اطهار(علیهم السلام) در مذاهب عامه شدند و آنها را از انحراف بیشتر مصون داشتند لکن در اثر محدودیت ها و دشمنی ها حاکمان جائر که سعی می کردند از این منابع اصیل استفاده نکنند مذاهب دیگر نتوانستند از همه روایات صادره از معصومین(علیهم السلام) استفاده کنند لهذا مجبور شده که به أقیسه و استحسانات و مصلحت اندیشی ها روی آورند که ائمه اطهار(علیهم السلام) نیز در احادیث زیادی خطر این روش غلط فقهی را هم به برخی از آنها اعلام کرده اند.

ص: ۳۳۶

لهذا بیش ترین منبع کتاب و سنت در فقه امامیه قرار دارد به طوری که هیچ مسئله ای بی پاسخ نمی ماند تا نیازی به استحسان و تشبیه و قیاس داشته باشد و فقه را به منجلابی از تضاد و تناقض فتاوی فرو برد همانگونه که در مذاهب عامه رخ داد و کار به جایی رسیده بود که در هر مسئله ای آرای متفاوتی از علمای عامه مطرح شده بود که حکام مجبور شدند باب اجتهاد را، که نزد آنها به معنای قیاس، استحسان و مصلحت اندیشی کردن است، ببندند و سد باب اجتهاد از این جا پیدا شد و مذاهب به همین چهار مذهب معروف، محصور شد بر خلاف اجتهاد در فقه شیعه که هنوز هم باب آن باز است و منتج آن همه درهم ریختگی و پراکندگی و تضاد فتاوی نشده و نمی شود چون که در آن اِعمال ذوق، قیاس، استحسان و مصلحت اندیشی نیست و اجتهاد در فقه شیعه چارچوب مشخص از همان کتاب و سنت دارد که غیر از اجتهاد نزد اهل سنت است و به معنای رجوع به منابع مربوط به خود شارع و کتاب و سنت و استظهار از آنها است و تجمیع آنها و دیدن عام، خاص، قرینه و ذو القرینه و ارجاع فروع به اصول چارچوب و روشی است که اجتهاد شیعی را از اجتهاد مذاهب دیگر متمایز می کند و اگر اختلافی در فتوایای فقهاء شیعه است که بسیار ناچیز و کم است بیشتر مربوط به اختلاف و تعارض منابع شرعی یعنی روایات است که خود سنت شریف برای آن نیز راه علاج و چارچوب قرار داده است.

ص: ۳۳۷

ولذا فتواها علی رغم انفتاح نیز هزار ساله باب اجتهاد در فقه ما با توجه به این که عمده منابع کتاب و سنت است به هم نزدیک است و بهترین دلیل آن هم واقعیت های خارجی فقه شیعه است که باز بودن باب اجتهاد در آن هم موجب تکامل فقه شده و پاسخ فروع جدید از کتاب و سنت استخراج شده و می شود و هم اختلاف بسیار محدودی است که ما در بحثهای آینده به روش استدلال و اجتهاد در فقه ما و فرق آن با مذاهب دیگر اسلامی اشاره خواهیم کرد.

مدخل علم فقه ۹۳/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مدخل علم فقه

در خطبه ۱۹۸ نهج البلاغه تعبیراتی از امیر المومنین(علیه السلام) در مورد اسلام وجود دارد و مطالب گهر باری را بیان فرموده اند که تیمما و تبرکاً آنها را ذکر می کنیم:

حضرت(علیه السلام) می فرماید: (ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِینُ اللَّهِ الَّذِی اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَ اصْطَنَعَهُ عَلَى عَیْنِهِ وَ أَصْفَاهُ خِیَرَةَ خَلْقِهِ وَ أَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ أَذَلَّ الْأَدْیَان بِعِزَّتِهِ وَ وَضَعَ الْمِلَلَ بِرَفْعِهِ وَ أَهَانَ أَعْدَاءَه بِکَرَامَتِهِ وَ خَذَلَ مُحَادِّیهِ بِنَصْرِهِ وَ هَدَمَ أَرْکَانَ الضَّلَالَهِ بِرُکْنِهِ وَ سَقَى مَنْ عَطِشَ مِنْ حِیَاضِهِ وَ أَتْأَقَ الْحِیَاضَ بِمَوَاتِحِهِ ثُمَّ جَعَلَهُ لَا انْفِصَامَ لِعُرْوَتِهِ وَ لَا فَکَّ لِحَلْقَتِهِ وَ لَا انْهِدَامَ لِأَسَاسِهِ وَ لَا زَوَالَ لِدَعَائِمِهِ وَ لَا انْقِلَاعَ لِشَجَرَتِهِ وَ لَا انْقِطَاعَ لِمُدَّتِهِ وَ لَا عَفَاءَ لِشَرَائِعِهِ وَ لَا جَذَّ لِفُرُوعِهِ وَ لَا ضَنْکَ لِطُرُقِهِ وَ لَا وُعُوثَهَ لِسُهُولَتِهِ وَ لَا سَوَادَ لِوَضَحِهِ وَ لَا عِوَجَ لِانْتِصَابِهِ وَ لَا عَصَلَ فِی عُودِهِ وَ لَا وَعَثَ لِفَجِّهِ وَ لَا انْطِفَاءَ لِمَصَابِیحِهِ وَ لَا مَرَارَهَ لِحَلَاوَتِهِ فَهُوَ دَعَائِمُ أَسَاخَ فِی الْحَقِّ أَسْنَاخَهَا وَ ثَبَّتَ لَهَا آسَاسَهَا وَ یَنَابِیعُ غَزُرَتْ عُیُونُهَا وَ مَصَابِیحُ شَبَّتْ نِیرَانُهَا وَ مَنَارٌ اقْتَدَى بِهَا سُفَّارُهَا وَ أَعْلَامٌ قُصِدَ بِهَا فِجَاجُهَا وَ مَنَاهِلُ رَوِیَ بِهَا وُرَّادُهَا جَعَلَ اللَّهُ فِیهِ مُنْتَهَى رِضْوَانِهِ وَ ذِرْوَهَ دَعَائِمِهِ وَ سَنَامَ طَاعَتِهِ فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَثِیقُ الْأَرْکَانِ رَفِیعُ الْبُنْیَانِ مُنِیرُ الْبُرْهَانِ مُضِیءُ النِّیرَانِ عَزِیزُ السُّلْطَانِ مُشْرِفُ الْمَنَارِ مُعْوِذُ الْمَثَارِ فَشَرِّفُوهُ وَ اتَّبِعُوهُ وَ أَدُّوا إِلَیْهِ حَقَّهُ وَ ضَعُوهُ مَوَاضِعَه)

ص: ۳۳۸

در رابطه با علم شریف فقه که علم به فروع اصلی دین اسلام است گفتیم که مهم ترین مباحثی که لازم است در این مدخل مطرح شود ۶ مطلب است که عباتند از:

۱ - تعریف فقه

۲- موضوع علم فقه

۳- تقسیم فنی و صحیح مباحث فهقی

۴- روش استدلال و بحث فقهی

۵- وجوب اجتهاد در فقه

۶- ادوار و مراحل تکامل فقه .

بحث اول: تعریف فقه: در لغت فقه را به معنای فهم ذکر کرده اند که در قالب دو تعریف گفته شده است یکی اینکه مطلق علم و فهم است و دیگر اینکه مطلق علم نیست بلکه علم به امر دقیق و مشهور است یعنی مراد از فقه، کشف آنچه که مخفی و مستور است می باشد بنابر این آن را فقه می گویند چرا که کشف و علم به مطلب دقیقی است و در برخی از تعابیر آمده است که علم به مراد مخفی متکلم است که به احتمال قوی این صحیح است که فقه، اخص از علم و فهم است.

معنای اصطلاحی پیرامون فقه نزد فقها دو اصطلاح است یک اصطلاح عامی است که از آن به مطلق علم دینی تعبیر می کنند که شامل علم به اعتقادات; علم کلام، فلسفه اسلامی، اخلاق اسلامی و مطلق علوم دینی می شود و از آن به فقه اکبر تعبیر شده است که شاید منشا آن آیه شریفه (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَه مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّین) (۱) باشد با این توضیح که به تفقّه در کل دین چه فروع دین و چه اعتقادات و غیره، امر کرده است و اصطلاح دوم - که این اصطلاح مشهور شده است - به معنای (علم به احکام شرعی فرعی است) یعنی علم به فروع دین بخصوص است که دو تعریف از آن شده است که روح هر دو یکی است ۱) العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه ۲- العلم بالاحکام الشرعیه العملیه عن ادلتها التفصیلیه و در این تعریف دو قید ذکر شده است که با این دو قید علوم دیگر خارج می شود.

ص: ۳۳۹

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۲۲.

قیـد اول احکام شـرعی عملیه یا فروع دین است که بایـد آن احکام شارع مقدس در رابطه با فروع دین و عمل مکلف باشد اما آنچه از مسائـل دینی که احکـام شـرعی نبوده و مربوط به اعتقـادات باشـد و یـا احکـامی که مربوط به اصول فقه و سـایر علوم اسـلامی است خـارج می شـود به عبـارت دیگر از احکـام شـرعی آنچه که مربوط به موقف و وظیفه عملی تنجیزی و تعـذیری مکلف است مشـمول علم فقه است و آنچه که خارج از آن است از مسائل علم فقه نیست و این یک معیار و یا قیـد در تعریف است که بنابر این معیار علوم کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر و اصول فقه را از تعریف خارج کرده اند.

قید دوم که در تعبیر آمده است این است که این علم عن ادلتها التفصـیلیه باشد یعنی بایست علم به این احکام شرعی مستند به دلیل تفصـیلی آن باشـد که خواسـته اند با این قید علمی را که برای فرد عامی از فتوای مجتهد خودش نسـبت به احکام شـرعی حاصـل می شـود، خـارج کننـد که این علم فقه نیست و در حقیقت مخصـوص کننـد تعریف را به علم به احکـام شـرعی که با اجتهاد و استدلال تفصیلی برای مجتهدین حاصل می شود.

برخی نیز گفته اند که قید ادله تفصیلیه علاوه بر خارج کردن علم مقلد، آن احکامی را که از مسلمات و بدیهیات و ضروریات دین هسـتند هم خـارج می کنـد مثـل اصـل وجوب نمـاز، روزه، حـج و امثـال آن و تعریف را مخصوص می کنـد به خصوص احکام شرعی اجتهادی و نظری .

ص: ۳۴۰

لیکن به نظر می رسد این مطلب فوق درست نباشد و قید (ادله تفصیلیه) در مقابل دلیل اجمالی تقلید است زیرا که وجهی ندارد ادله تفصیلی را مخصوص به ادله نظری و غیر بدیهی و ضروری و مسلم کنیم بلکه دلیل تفصیلی اعم است از دلیل تفصیلی نظری در جایی که نیاز به استدلال، استظهار و یا استدلال به اصل و قاعده دارد و یا دلیل تفصیلی که مسلم و واضح است مثل استدلال به ضروریات و مسلمات و یا اجماعات و سیره متشرعه که اینها هم مشمول فقه است و کثیرا انجام می گیرد و در اثبات یک مسأله فقهی تمسک به ضرورت دینی و یا سیره قطعیه می شود که از ادله تفصیلیه است که در فقه بسیار مورد استفاده قرار می گیرد.

بنابراین با این دو قید که در تعریف آمده با قید اول، علم کلام، فلسفه، اصول فقه، علم اخلاق و امثال آن خارج شده است و با قید دوم دلیل اجمالی تقلید که خاص به عوام و مقلدین است خارج می شود و این اجمال بحث از تعریف فقه است.

موضوع و غرض از علم فقه

بحث دوم موضوع و غرض از فقه است معروف این است که موضوع فقه افعال مکلفین است.

اشکال: بر این بیانی که برای موضوع فقه مطرح شده اشکال روشنی وارد شده است و آن این که اگر موضوع علم فقه را خصوص افعال مکلفین دانستیم موارد زیادی از مسائل علم فقه و احکام شرعی موجود است که مربوط به افعال مکلفین نیست یا مربوط به اعیان است مثل طهارت و نجاست اشیاء که متعلق به فعل مکلفین نیست و همچنین زوجیت طهارت، صحت، شرطیت و مانعیت که موضوع آنها فعل مکلف نیست بلکه عینی از اعیان خارجی است و یا برخی از احکام فقهی اصلاً مربوط به مکلف نیست بلکه مربوط به غیر بالغین و صغار و مجانین و قاصرین است که باید گفت طبق این تعریف و این موضوع که گفته شد تمام این مسائل فقهی عرضا و استطرادا در فقه آمده است که قابل قبول نیست .

این اشکال هم بر تعریف و هم بر موضوع ذکر شده، وارد می شود که می توان به دو صورت این اشکال را پاسخ داد.

جواب اول: مقصود از افعال مکلفین و یا احکام شرعی متعلق به عمل مکلف معنای اعمی است از تعلق مستقیم یا غیر مستقیم، یعنی آن حکم شرعی را که در مقام عمل منتهی می شود به تعذیر و تنجیز حال چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی که موضوع آن قرار می گیرد مانند طهاره، ملکیت، زوجیت و یا از آن منتزع می شود مانند صحت، شرطیت و مانعیت; پس هر حکم شرعی فرعی که تشریعش به جهت ترتب اثر عملی تنجیزی و تعذیری و وظیفه عملی باشد آن حکم در این تعریف منظور است و موضوع همان وظیفه عملی تنجیزی و تعذیری است و احکام وضعی که متعلق به اعیان جعل شده است برای جعل آثارش که تکلیفی است می باشد و الاـ جعلش لغو خواهد بود پس کلیه احکام فرعی حتی وضعی، به وظیفه عملی تنجیزی یا تعذیری منتهی می شوند یا طریق و موضوع برای حکم تکلیفی عملی است و یا منشاش حکم تکلیفی عملی است و در این پاسخ معنای احکام عملی را توسعه می دهیم که منظور از آن، هر حکم شرعی است که به جهت وظیفه عملیه مکلف مستقیم یا غیر مستقیم جعل شده باشد و موضوع هم وظیفه عملی مکلفین خواهد بود .

جواب دوم: پاسخ دوم مبتنی است به آن بحثی که در موضوع علم اصول مفصلا مطرح شده است که مقصود از موضوع علم، کلی و جامع بین موضوعات مسائل آن علم بر حسب تدوین آن مسائل نیست و الا در علوم عقلی هم اشکال وارد می شود مثلاً موضوع در علم فلسفه وجود است که موضوعات مسائل علم فلسفه عناوین دیگری است و وجود محمولات آن مسائل است ولی گفته شده که موضوع عام علم فلسفه وجود است و در فلسفه از احکام وجود بحث می شود در آنجا گفته شد مقصود از موضوع کلی علم بحسب تدوین خارجی مسائل آن علم نیست بلکه مقصود آن چیزی است که محور آن علم است که در مسائل آن علم حول آن محور بحث می شود.

ص: ۳۴۲

طبق این معیار فوق در موضوع علم فقه می توان گفت که در علم فقه در رابطه با اثبات مطلق حکم شرعی و یا وظیفه عملی شرعی بحث می شود پس موضوع فقه افعال نیست بلکه خود حکم شرعی عملی و انحاء و اقسام آن موضوع فقه است و آنچه که محور همه مسائل علم فقه است اثبات آن احکام و وظایف عملی بوده که مطلق حکم شرعی فرعی می باشد چه تکلیفی باشد و چه وضعی یعنی مقصود از موضوع علم همان محوری است که مسائل آن علم می خواهد آن را اثبات کند که در فقه احکام شرعی فرعی و وظایف عملی است هر چند به حسب مرحله تدوین مسائل فقه محمول مساله قرار گرفته باشد همانگونه که در فلسفه گفته می شود که موضوع، وجود است با این که وجود در مسائل فلسفه محمول واقع می شود نه موضوع.

غرض از علم فقه ۹۳/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:غرض از علم فقه

بحث از تعریف و موضوع علم فقه گذشت; اما غرض از علم فقه، این بحث از تعریف مسائل فقه مشخص است که غرض نهایی و اصلی، تشخیص وظیفه عملی مکلف می باشد و رسیدن به احکام شرعی عملی فرعی است و در هر فعل و ترکی آن احکام شرعی موجود بوده و ثابت است و برای خروج مکلف از عهده مسئولیت شرعی و اطاعت خدا، مشخص کردن آن احکام لازم است که اطاعت و امتثال آن احکام تضمین کننده همه منافع انسان ها و بشر است و مصالح عباد همگی در آن دیده شده است و شارع مقدس راه عدالت اجتماعی بشر و سعادت آنها را در این مسیر قرار داده است و فقه اسلام مشتمل بر همه آن احکام است این توضیح کلی غرض از علم فقه می باشد.

ص: ۳۴۳

اما تفصیل غرض از آن علم بسیار بیش از این توضیح فوق است چون وظیفه عملی - که موضوع علم فقه است - شامل همه افعال و تروک در تمام عرصه های حیات بشری می باشد که این احکام از قبل از تولد انسان شروع شده است و تا بعد از وفات او جاری است و همه بخش های زندگی انسان ها را در بر می گیرد و در هر عرصه ای حکم شرعی موجود است و وسعت دامنه این وظایف عملی و احکام شرعی، اهمیت و نقش عظیم و فایده وسیع و متنوع علم فقه را مشخص می کند که می توان آن آثار را به سه دسته عملی، علمی و دینی تقسیم نمود.

دسته اول: اثر عملی یعنی رسیدن به این احکام شرعی در همه زندگی بشر است و معنایش این است که همه ابعاد و عرصه های زندگی انسان ها و همه قشرها و نسلهای انسان ها را در بر می گیرد و در همه این بخش ها احکام فقهی وجود داشته و جاری است و به دست آوردن احکام در همه این زمینه ها و عرصه ها و حیطه فردی، اجتماعی و خانوادگی وظیفه و نقش علم فقه است علاوه بر اینکه فقه، در این بخش ها نه تنها حکم تک تک اشخاص را مشخص می کند بلکه عهده دار احکامی که مربوط به جمع و کلان جامعه است نیز می باشد یعنی احکام اجتماعی و مجموعه مرتبط به هم از احکام را که از آن به عنوان نظام و ساختار تعبیر می شود نیز شامل می شود مثل نظام قضائی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی و نظام اداری و غیره که لازم است از لابلای متون و منابع فقهی موجود استخراج شود و نقش فقیه در این موارد، استنباط این احکام و نظامها است که البته

متون فقهی ما بیشتر به احکام فردی و فرد توجه کرده و مسائل آن دیده شده است و کمتر به بحث سیاسات و نظامات اجتماعی و احکـام مربوط به حکومت و جـامعه نگـاه شـده است علی ای حال این احکام همگی در فقه موجود است که مورد ابتلاء می باشـد مخصوصا بعد از پیروزی انقلاب اسـلامی ابتلاء و نیاز به آنها وسـیع تر و شدیدتر شده است و علم فقه است که می تواند آنها را استخراج کند و باید همه آنها در علم فقه باب و فصل داشته باشند و عظمت و وسعت آنها غرض از فقه را مشخص می کند.

بنـابراین از نظر عملی، غرض از فقـه رسـیدن بـه ایـن امـور مهمه و حیـاتی است همچنین بیـان حکم شـرعی همه مسـتحدثات و موضوعاتی که جدیـداً محل ابتلا واقع شـده است ضـمن غرض علم فقه است لهـذا از بعـد عملی دایره غرض از علم فقه وسـیع است و در این موضوع تنها عمل یک فرد موضوع احکام فقهی نیست این ها هم موضوع احکام فقهی است مثلاً نوع حکومت، نظـام قضـائی، جزائی اقتصـادی، مـدیریتی و غیره نیز مشـمول مسائل فقهی است بلکه آن چه مربوط به عرصه های علوم تجری است نیز مشـمول احکـام فقهی است مثل محیط زیست و احکام مربوط به آن که آیا در محیط زیست چه نوع فعالیتی ممنوع و یـا جـایز است و همچنین احکـام بین الملـل، جنگ و سـلاحهای کشـتار جمعی و مخصوصاً در علوم پزشـکی که بسـیار مسائل مسـتحدثه در بردارد که تجویز یـا منع از آن، مسائل فقهی زیادی را در بر می گیرد که در علم طب شـکل گرفته است که اگر بخواهیم آنها را جمع آوری کنیم به انـدازه یک رساله عملیه حجیم خواهد بود و مشابه همین در علوم طبیعی دیگر هم موجود است که همه آنها در شریعت و فقه اسلام حکم دارد.

دسته دوم: اثر علمی غرض علمی فقه که نوع دوم از آثار و مهم ترین غرض های فقه می باشد فلذا باید به آن توجه شود ابتداءً خود روش اسـتفاده از منابع اسـلامی و شـریعت در علوم و معارف اسلامی دیگر مثل فلسفه، کلام، تفسیر و علوم عقلی فضلاً از علوم و معارف اسـلامی دیگر می باشد که بسـیار مهم است که باید در فقه آن روشـها مشـخص می شود یعنی مفسری که فقیه نباشد و با مذاق شارع آشـنا نباشد خیلی جاها به اشتباه می افتد و متکلمی که با احکام فقهی آشنا نباشد هم همین گونه است و همچنین در معارف انسانی و اسلامی دیگر و مفسر و متکلم فقیه در زمینه علوم قرآنی و تفسیری و یا علوم عقلی، تسلط بیشتر و دقیق تر و اسلامی تر دارد تا مفسر و متکلمی که با فقه آشنایی کامل ندارد علاوه بر این که برخی از علوم انسانی کلا متکی بر فقه است مثلا علم حقوق مدنی یا کیفری و علم اقتصاد و اقتصاد اسلامی که بدون اشراف بر فقه و روشهای اجتهاد فقهی

قابل بررسی نیست و مسائل چنین علومی یا باید مستقیماً از فقه استخراج شود مثل حق مالکیت خصوصی در اقتصاد یا آزادی رقابت اقتصادی که مستفاد از روایات و آیات است و یا از طریق جمع بندی احکام شرعی فوقانی و حقوقی به طور غیر مستقیم قابل استخراج است که شهید صدر(رحمه الله)در کتاب اقتصادنا روش آن را مطرح کرده است که چگونه از احکام شرعی به یک نظام اقتصاد اسلامی منسجم می رسیم و نظریه پردازی در این علوم مختلف اجتماعی بدون اشراف بر فقه و اجتهاد فقهی اصلا ممکن نیست و نیازمند فقه است که حدود و ثغور آن نظریه ها را مشخص می کند.

لهذا تاثیر علم فقه در علوم خیلی زیاد است ; در علوم انسانی که مشخص و روشن است و در اهداف و روش علوم طبیعی و تجربی تأثیرات فراوانی دارد که با دید فقاهتی متکی بر مبانی اسلامی نگاه علم را به مسائل تجربی نیز عوض می کند علاوه براین که در خیلی از مسائل علوم تجربی بایدها و نبایدها را هم مشخص می کند و کیفیت تعامل و به کارگیری آن علوم و روش و محدوده آن را خط و جهت می دهد.

بنابراین علم فقه با تمام علوم دیگر در تماس است و این اثر مبارک اقتضا می کند برای رسیدن به معارفی که علم فقه در آنها تاثیر فوق العاده ای دارد مباحث فقه مضاف و فقه تخصصی در علم فقه احداث شود مثلا فقه جزا و قضا، فقه سیاست، فقه مدیریت، فقه الجهاد، فقه بهداشت و سلامت، فقه خانواده و احوال شخصی و غیره ایجاد شود و این مطلب، هم توسعه و غنایی در بحث های فقهی به وجود می آورد و هم نیازهای جوامع امروز بشری را تأمین می کند که باید به شیوه اجتهاد جواهری و صحیح از منابع فقهی استخراج و استنباط شود نه با ذوق شخصی و مصلحت اندیشی ها التقاطی بلکه با متد فقهی اجتهادی و عین احکام عبادات دیگر احکام فقهی استنباط شود که نیازمند تلاش، همت و مهندسی و تقسیم بندی فقهی جدید است که باید تنظیم و باب بندی شده و تدوین گردد.

فقهای گذشته ما در عصر خودشان پا به پای پیشرفت ها قدم می گذاشتند و علم فقه را هم توسعه می دادند و نه تنها مسائل جدیدی که در فقه عامه وارد می شد حکم فقهی را برای آن مسئله مستحدثه استنباط می کردند بلکه تأثیرات فقه و اجتهاد فقهی را در علوم دیگر نیز دنبال می کردند و در این رابطه کتابهایی تألیف و تدوین کرده اند و ما فقط کتب فقهی رسمی آنها را تعمیق کردیم و بر آنها متمرکز شدیم ولی به این مسائل دیگر توجه کاملی نشده است تنها پیرامون برخی از مسائل جزیی مستحدثه استفتائی شده و پاسخ جزیی که متوجه همان شخص است مطرح شده است و آنها را هم در ابواب مناسبش قرار ندادیم که این مطلب دنباله زیادی دارد و تلاش فقهی و اجتهادی عظیمی را اقتضا می کند.

دسته سوم: اثر دینی غرض سومی که برای علم فقه مطرح کردیم غرض دینی است که مقصود از آن حفظ دین از اندراس و تحریف و کهنه و مرده شدن و حفظ امت اسلامی از انحراف و ضلالت است زیرا که به وسیله فقه و فقها، دین و شریعت الهی حفظ شده است این همان کاری است که چون در شرایع دیگر - یهودی، نصرانی و مجوسی - اتفاق نیافتاد موجب تحریف و مردن آنها شده است و حفظ شریعت اسلام به برکت سنت و پایه گذاری استمراری صدور سنت از معصومین(علیهم السلام) در همه ابواب و مناظره با علمای دیگر بوده است و بعد از صدور منابع عظیم سنت و حفظ آن از طریق ائمه(علیهم السلام) در عصر غیبت به فقها منتقل شد که تلاش بسیاری برای حفظ و تجمیع و تدوین آنها کردند و مشکلات زیادی در این راستا متحمل شدند تا امروز به دست ما رسیده است و بدین ترتیب حرکت اجتهاد و پویایی استنباط فقهی، احیا شده است و بخاطر این است که همیشه فقه اسلام و مخصوصاً فقه شیعه زنده است و پاسخگوی همه مسائل مورد نیاز بشریت در طول تاریخ است و علاوه بر حفظ شریعت اسلام و احکام نوارنیش از تحریف، حفظ امت اسلامی از انحراف و ضلالت از آثار تاریخی دیگری است که به وسیله اجتهاد فقهاء بزرگوار شکل گرفته است و قرآن کریم نیز این دو اثر را در سوره مائده بیان کرده است (اِنَّا أَنْزَلْنا التَّوْراةَ فيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذينَ أَسْلَمُوا لِلَّذينَ هادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللَّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ....) (۱) و در این آیه شریفه مراد از (الرَّبَّانِيُّونَ) أئمه اطهار(علیهم السلام) است و مراد از (الْأَحْبارُ) علماء و تربیت شدگان أنبیاء و ائمه اطهار(علیهم السلام)است که تصریح شده به اینکه آنان شریعت و احکام الهی را هم حفظ و هم احیاء می کنند مراد از (بما اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللَّهِ) همان حفظ شریعت از تحریف است و منظور از (كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ) احیاء و شاهد بودن بر آن است و آنها برای مردم مرجع قرار می گیرند و بنابراین به وسیله اجتهاد در فقه هم شریعت از تحریف حفظ می شود و هم امت اسلامی بخاطر نقشی که عالمان و فقیهان در این مسیر ایفا کردند از انحراف و ضلالت حفظ شده و می توانند شرع خدا را در جامعه احیاء کنند و نقش عظیم فقهاء عظام اسلام از عصر غیبت کبرا تاکنون همین بوده است تا که امروز بحمدالله به بر پایی نظام اسلامی و بیداری جهان اسلام به جلوداری فقها و علماء مجاهد شیعه منتهی گردیده است که امید است از مقدمات و تمهیدات ظهور ولی و صاحب اصلی شریعت و امت یعنی امام زمان (عجل الله فرجه الشریف و ارواحنا له الفداء) باشد ان شاء الله تعالی.

۱- مائده/سوره۵، آیه۴۴.

تقسیم مباحث فقه ۹۳/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم مباحث فقه

بحث بعدی در این مدخل بحث از تقسیم مسائل فقه و چگونگی تقسیم بندی فنی و مناسب مباحث علم فقه است و این مسئله مهم و لازمی است که ما مسائل فقه را چگونه تقسیم بندی کنیم و در حقیقت یکی از جهات مهندسی هر علم چگونگی تقسیم مسائل آن علم است ; علم فقه در ابتدا در کلمات فقهای ما ضمن مجامع روایی مطرح می شد مثل کتاب من لا یحضره الفقیه مرحوم صدوق(رحمه الله)که بر حسب ابواب فقهی روایات را می آوردند و به عنوان کتاب فقهی مطرح می کردند که از آن به فقه ماثور یا روائی نامبرده شده است و بعد دیدند که مسائل فقهی، مستقل از روایات قابل طرح است و جهات بحث فقهی غیر از جهات روایی است لذا به تدریج سند روایات را حذف کردند ولیکن خیلی مقید بودند به آوردن تعابیر و متون موجود در همان روایات مثل نهایه مرحوم شیخ طوسی(رحمه الله) و مقنع مرحوم صدوق(رحمه الله) و مقنعه مرحوم شیخ مفید(رحمه الله)که فتوا را مستند به خودشان کردند ولی حتی المقدور متن روایات را ذکر کردند.

مرحله بعد، به تدریج علم فقه توسعه پیدا کرد و تفصیلات و فروعی مستقلی از متون روایات پیدا کرد و با فقه عامه مقایسه شد که مرحوم شیخ طوسی(رحمه الله)مبسوط را اینگونه تدوین کرد و به تدریج در کتب فقهی تفصیلات بیشتری وارد شد و علم فقه از کتب حدیث و روایات جدا شده و مستقل شد هم شیوه بیان و هم فصول و تفریعاتش و هم روش استدلال در آن به روایات و غیر روایات از آیات و قواعد اصولی و فقهی و غیره شد.

ص: ۳۴۸

در ابتدا کتاب فقهی به عنوان تفصیلی همان ابواب فقهی موجود مطرح می شد و به تقسیم بندی کل مسائل علم فقه زیاد توجه نشد تا این که در زمان مرحوم سلار در کتاب مراسم و همچنین مرحوم ابوصلاح حلبی در کتاب کافی این اتفاق افتاد - این دو فقیه معاصر یکدیگر بودند - در کتاب مراسم فقیه بزرگوار سلار بن عبدالعزیز کل مسائل علم فقه را به دو دسته تقسیم کرده است عبادات و معاملات و در معاملات همه ابواب دیگری غیر از عبادات را گنجانده است.

مرحوم حلبی در تقسیم بندی توسعه بیشتر داده است و مسائل علم فقه را سه گانه تقسیم کرده است (عبادات، محرمات و احکام); تحت عنوان عبادات (صلات، صوم، اداء الامانه، عقود وصیت و احکام جنازه در محرمات مکاسب محرمه و اطعمه و اشربه) را آورده است و در قسم احکام، بقیه کتب فقهی را ذکر کرده است.

بعد از این دو بزرگوار مرحوم ابن براج در کتاب مهذب ابواب فقهی را اینگونه تقسیم کرده است (احکام عامه البلوی) که عموم مکلفین به آن مبتلی می شوند و (احکام غیر عامه البلوی) و این تقسیم را مبنای تقسیم کل فقه قرار داده است و قسم عامه البلوی بودن را عبادات قرار داده و غیر عامه البلوی بودن را سایر ابواب فقهی، تا این که در زمان محقق بزرگوار و بی نظیر - مرحوم محقق حلی(رحمه الله)- در کتاب شریف شرایع الاسلام - که کتاب پر بار و شریفی است و نقطه عطفی در

تاریخ علم فقه ماهست - با آن تیز بینی، ذوق و قریحه

ص: ۳۴۹

خوبی که داشته اند کل فقه را به چهار بخش عمده تقسیم رباعی کرده است و تحت هر باب هم مجموعه مسائل و کتب فقهی مربوط به آن را گنجانده است.

قسم اول عبادات است و تحت عنوان عبادات کتب طهارت، صلات، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج و عمره، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را قرار داده است .

قسم دوم عقود است و تحت این قسم بحث تجارت، رهن و افلاس، حجر، ضمان، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه، مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، وقف، هبه، سبق و رمایه، وصیت و نکاح را آورده است .

قسم سوم ایقاعات است که تحت این قسم کتب طلاق، ایلاء، ظهار، لعان، عتق، تدبیر، مکاتبه، استیلاء، ایمان، اقرار، نذر و جعاله را آورده است .

قسم چهارم عنوان الاحکام است و کتبی را که تحت آن آورده است صید و ذباحه، اطعمه و اشربه، احیا موات، غصب، لقطه، شفعه، ارث، قضا و شهادات، قصاص و دیات می باشد که اینها نه عقد هستند و نه ایقاع یعنی اصلاً امور انشائی نیستند و تحت عنوان احکام می باشد و این تقسیم بندی از محقق بزرگوار(رحمه الله) تا امروز تقسیم بندی رایجی است که در مهندسی علم فقه ما ثابت است .

برخی عنوان قسم چهارم را (الاحکام و السیاسات قرار داده اند و خود محقق(رحمه الله) صریحاً مبنایی برای این تقسیم بندی ذکر نکرده است ولی مرحوم شهید(رحمه الله) و برخی دیگران توجیهی برای آن ذکر کرده اند ایشان در کتاب قواعد و فوائد فرموده است(و وجه الحصر: أن الحکم الشرعی إما أن تکون غایته الآخره، أو الغرض الأهم منه الدنیا، و الأول: العبادات. و الثانی: إما أن یحتاج إلی عباره، أو لا، و الثانی: الأحکام. و الأول: إما أن تکون العباره من اثنین- تحقیقا أو تقدیرا- أو لا، و الأول: العقود، و الثانی:الإیقاعات) (۱) نفی و اثبات کنند .

ص: ۳۵۰

۱- القواعد و الفوائد، عاملی، شهید اول، محمد بن مکی ج ۱، ص ۳۰.

فقهای بعـد از محقق(رحمه الله) از وی تبعیت کردنـد ولی در عین حال در کلمات برخی از فقها تقسـیم بنـدی کل فقه به گونه دیگری هم ذکر شده است که در این جا به برخی از آنها اشاره می کنیم.

۱ - شـهید اول(رحمه الله)که در ذکری، دروس و لمعه از تقسـیم بنـدی مرحـوم محقـق(رحمه الله) تبعیت کرده است ایشـان در کتاب قواعـدش پیشـنهادی دیگر را برای تقسـیم بندی کل فقه مطرح می کند که خیلی تفصـیلی است و در آن بر حسب تعابیر زمان خودش به اغراض احکام شرعی توجه کرده است و فرموده است که فلسفه احکام شرعی چهار چیز است، یا جلب منفعت اخروی و یا دفع مضـرت آن و یا جلب منفعت دنیوی و یا دفع مضـرت آن است و محط نفع و ضـرر که بایـد حفظ شود یا دین انسـان است یـا نفس و یـا مـال و یـا عقـل و یا نسب او، بعـد فرموده که کل فقه را می توان به دو دسـته تقسـیم کرد دسـته اول احکامی که غرض از آن جلب ثواب و دفع عقاب اخروی است که همان عبادات و کفارات است و دسته دوم بقیه ابواب فقهی است که غرض اهم در آنها جلب منفعت و یا دفع مفسده دنیوی است و از آن به معاملات و سیاسات تعبیر کرده است و دسته دوم را باز دو قسم کرده است که یا مقصود بالاصاله از آن همین جلب منفعت و دفع مفسده دنیوی است و یا مقصود بالتبع این است و مقصود بالاصاله حکم دیگری است مثل ملکیت و زوجیت که عمده ابواب عقود و ایقاعات را در قسـمت مقصود بالتبع آورده است و در قسم اول که جلب منفعت و دفع ضرر دنیوی مقصود است احکام حفظ نفس و مال قرار داده است و مکاسب محرمه و حرمت غصب و مسـکرات و امثـال آنهـا را آورده است البته خود ایشـان هم به این تقسـیم بنـدی عمـل نکرده است و شاید مقصود ایشان بیان فلسفه احکام شرعی بوده است.

ص: ۳۵۱

این تقسیم بندی مضافا به اینکه فنی نیست، فلسفه احکام منحصر در عناوینی که مطرح کرده اند نیست و اغراض عبادی دنیوی هم هست و اصلاً چنین نکاتی برای این که مبنائی بر تقسیم علم قرار بگیرد تناسبی ندارد و اغراض خیلی از عبادات در خود دنیا است و آن قدر مصالح مادی و دنیوی در آنها است که منافع آنها شاید بیش از برخی از غیر عبادات باشد و یا این مطلب که گفته شده عبادات برای حفظ دین است مگر دین فقط منحصر در عبادات است ؟ دین، معاملات و همه احکام شرعی را هم می گیرد و همچنین ثواب و عقاب اخروی هم متصور بر عبادات نیست و در همه محرمات و واجبات جاری است بخلاف تقسیم مرحوم محقق(رحمه الله)که فنی است و ناظر است به طبیعت خود احکام یا موضوعات علم فقه و به لحاظ ذات آن متعلقات و احکام شرعی آنها را به مجموعه های متناسب با هم تقسیم کرده است .

۲ - شخص دیگر و یا تقسیم دیگر که شایان ذکر است تقسیم بندی است که مرحوم فیض کاشانی(رحمه الله) در کتاب مفاتیح الشرایع مطرح کرده است و گفته است کل فقه بر دو قسم یا دو فن تقسیم می گردد.

قسم اول فن العبادات و السیاسات .

قسم دوم فن العادات و المعاملات است و در فن العبادات و السیاسات شش باب یا مفتاح قرار داده است .

۱ - مفتاح الصلاه و الطهارات ۲ - مفتاح الزکاه و الخمس و الصدقات ۳ - مفتاح الصیام و الاعتکاف و الکفارات ۴ - مفتاح الحج و العمره و الزیارات ۵ - مفتاح النذر والعهد و الیمین ۶ - مفتاح الحسبه و الحدود و الافتاء و اللقطه و الدفاع و القصاص و الدیات.

و قسم دوم را نیز به شش مفتاح تقسیم کرده است.

۱ – مفتاح فی الاطعمه و الاشربه و الصید و الذباحه ۲۳ – مفتاح فی النکاح و الطلاق و اللعان و الظهار و الایلاء ۳ – مفتاح فی المکاسب و المعایش و احیا الموات و الصید و الاسترقاق و البیع و الشفعه و الشرکه والقسمه و المضاربه و المساقات و المزراعه و الاجاره و الجعاله و السبق و الرمایه و الاقاله والدیون و الضمانات و الحواله و الکفاله و الافلاس و الاقرار و الابراء و سایر الامانات والودیعه و العاریه والغصب و الاتلاف و اللقطه و احکام النیابه من الولایه، الوکاله و الوصایه ۴ – مفتاح فی العطایا و المروات والهدیه والوقف والسکنی و العمری و الرقبی والوصیه و العتق و التدبیر والمکاتبه ۵ – مفتاح فی القضا و الشهادات ۶ – مفتاح فی الارث .

سپس ایشان در ذیل این دو فن یک خاتمه اضافه کرده است به عنوان (خاتمه فی الحیل الشرعیه) که در آن تخلص هایی که می شود در باب ربا و غیر ربا انجام داد را مطرح کرده است.

این تقسیم فوق هم شبیه تقسیم بندی مرحوم شهید(رحمه الله) و یا مرحوم سلار(رحمه الله) هست که کل علم فقه را به دو قسمت تقسیم کرده است که در آن تداخل شدیدی است مثلاً سیاسات تناسبی با عبادات ندارد که در آن عبادیت و قصد قربت لازم نیست و همچنین اضافه کردن عادات به معاملات است – که انشا در آن لازم است – تناسبی ندارد ولذا این تقسیم بندی هم مثل تقسیم پیشنهادی مرحوم شهید(رحمه الله) جا نیافتاد و کسی هم از آن تبعیت نکرده است.

۳ – طرح سومی که قابل ذکر است تقسیم بندی صاحب مفتاح الکرامه است که در مقدمه متاجر آن را ذکر کرده است که در چاپهای جدید جلد ۱۲ می باشد البته این تقسیم بندی را به عنوان جایگزین تقسیم بندی صاحب شرایع نیاورده است بلکه با آن تقسیم بندی ذکر کرده است که رباعی است ایشان می فرماید می توان فقه را به چهار قسم تقسیم کرد : عبادات، عادات، معاملات و سیاسات جای عقود، عادات را مطرح کرده است بعد می فرماید (هذا أحد أقسام القسم الثانی من الفقه، لأنّهم قد قسّموه إلی أقسام أربعه: عبادات و عقود و إیقاعات و أحکام و إن شئت قلت: عبادات و عادات و معاملات و سیاسات).

و الوجه فی الأوّل أنّ المبحوث عنه فیه إمّا أن یشترط فیه النیّه أو لا، الأوّل الأول، و الثانی إمّا أن یعتبر فیه إیجاب و قبول و هو الثانی أو الأوّل خاصّه و هو الثالث، أو لا یعتبر فیه شیء منهما و هو الرابع. و این شبیه همان توجیه شهید است از برای تقسیم صاحب شرایع .

و فی الثانی أنّ المقصود إمّا انتظام أحوال النشأه الاولی أو الاخری أو کلیهما، فإن کان الثانی فهو الأوّل أو الأوّل فإمّا أن یتعلّق الغرض ببقاء الشخص أو النوع و هو الثانی أو المصالح المالیه و هو الثالث أو الثالث فالرابع.

و المطلوب علی التقدیرین حفظ المقاصد الخمس الّتی بنیت علیها الشرائع و الأدیان و هی الدین و النفس و العقل و النسب و المال، فالدین بالعبادات و النفس بشرع القصاص و الدیات، و العقل بحظر ما یزیله من المسکرات، و النسب بالمناکح و الموالید، و المال بالمعاملات و المداینات، و الکلّ بالسیاسات کالحدود و التعزیرات و القضایا و الشهادات.) (۱) کلام ایشان هم مثل تقسیم بندی مرحوم شهید(رحمه الله) است که بحث غرض را مطرح کرده اند که این نگاه ها، نه فی نفسه درست است و نه می تواند مبنای تقسیم بندی علمی قرار گیرد چون لازم است طبیعت نفس احکام یا موضوعات و متعلقات مسائل فقهی مبنای تقسیم بندی قرار گیرد تا بتوان مسائل متفرقه را در یک مجموعه واحدی که قواعد و مباحث مشترکی دارند جمع کند علاوه بر اینکه پرداختن به نکات دنیوی و اخروی نه صحیح است نه حاصر است بلکه ناقص می باشد و خیلی از آنها محدود و قابل قبول نیست و صحیح هم باشد نقشی در تقسیم بندی فنی ندارد لهذا این تقسیم ها جا نیافتاده است بر خلاف تقسیمی که مرحوم صاحب شرایع(رحمه الله)مطرح کرد که تا به امروز مدار تقسیم مسائل علم فقه قرار دارد.

۱- (۲) مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه عاملی، سید جواد بن محمد حسینی. ج۱۲، ص۷

تقسیم مباحث فقه ۹۳/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم مباحث فقه

بحث در تقسیم مباحث علم فقه بود و تقسیماتی ذکر شد که عرض شد بهترین تقسیم، تقسیمی است که مرحوم محقق(رحمه الله) در شرایع آورده است و فقها بعد از ایشان از این تقسیم بندی تبعیت کردند و آن را مبنای تدوین کتب فقهی خود قرار داده اند که عبارتند از: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام.

نکته این تقسیم روشن است چرا که تقسیمی است که متخذ از نوع مسائل فقهی می باشد مثلاً عبادات مسائلی هستند که دارای نکته مشترک – یعنی نیت قربت – هستند که این نکته در همه آنها شرط است و نوع احکام آنها عبادی است و همین وحدت نوعی این احکام مبنای این قسم در تقسیم است که نیت قربت در آن ملحوظ است نه آنچه در کلام شهید(رحمه الله) آمده بوده که غرض اهم منفعت در آخرت است که گفتیم نه صحیح است و نه مخصوص به عبادات می باشد .

مبنای قسم دوم – عقود – این است که تصرف انشایی وضعی است و ایجاد معامله است که قائم بین دو طرف می باشد و در قسم سوم یعنی ایقاعات با یک طرف ایجاد می شود و این مبنای آن است نه تعبیر مرحوم شهید(رحمه الله)و غیره که گفته است احتیاج به عبارت دارد زیرا که انشاء عملی و معاطاتی نیز عقد یا ایقاع است بنابر این مبنای قسم دوم و سوم این است که تصرفی انشائی و وضعی است و با انشاء ایجاد می شود و اگر رابطه قائم به دو طرف بود عقد می شود و اگر قائم به یک طرف بود ایقاع می گردد فلذا تقسیم مرحوم صاحب شرایع(رحمه الله)مبنای مناسبی دارد چرا که بحث فلسفه احکام و اغراض را در مبنای تقسیم لحاظ نکرده است بلکه براساس نوع مجموعه های این مسائل و نوع حکم و متعلق حکم تقسیم بندی نموده است بنابراین، این تقسیم هم فنی تر است و هم مناسب و ذوقی تر، ولی در عین حال دارای اشکالاتی نیز می باشد که به آنها اشاره می کنیم.

ص: ۳۵۵

اشکال اول : باید دید مقصود از عنوان احکام که قسم چهارم قرار داده است چیست؟ زیرا که مبنای مشخصی در آن نیست چون مقصود از احکام یا مطلق احکام شرعی است یا خصوص حکم قضائی است یا معنایی دیگر دارد که اگر مقصود مطلق حکم شرعی باشد اشکالش روشن است چون مطلق حکم شرعی مقسم است و نمی تواند قسم قرار گیرد و لذا تداخل رخ می دهد عقود و ایقاعات و عبادات هم حکم شرعی هستند و اگر مقصود از آن حکم قضائی باشد مختص کتاب القضاء می شود و همه ابواب دیگر از این قسم خارج می شود.

احتمال سوم این است که مقصود از احکام ما عدای آن سه قسم باشد که در اقسام سه گانه یا قصد قربت ملحوظ است و یا تصرف انشائی است که این قسم هم یا قائم به دو طرف است یا قائم به یک طرف، پس مقصود ماعدای آن سه قسم است که حکمی است نه انشائی و نه عبادی و این همان قسم چهارم و مراد از احکام می باشد و تمام ابوابی که باقی ماند داخل در قسم

چهارم قرار می گیرد .

البته این معنـا، همه کتب دیگر را شامـل می شود لیکن باز هم یک مبنا نمی شود چون این گونه تقسیم بنـدی که هر چه باقی بمانـد را تحت عنوان کلی احکـام قرار بـدهیم مبنـا نـدارد علاوه بر اینکه در قسم چهارم برخی از کتب ذکر شـده هم نیازی به انشـاء دارد مثلاـ کتـاب شـفعهماننـد ایقاعـات دیگر است و قضـاوت و یا نصب ولات و قضات که درقسم چهارم آورده اسـت نیازمنـد انشـا است این اشـکال اولی است که بر تقسیم بنـدی ایشـان وارد می شود که (الاحکـام) در عنوان قسم چهارم معنای مشخصی ندارد و هر سه احتمالی که برای آن ذکر کردیم قابل قبول نیست .

ص: ۳۵۶

اشکال دوم: نقد دیگری که به تقسیم بندی ایشان وارد است این است که کتاب اقرار را در ضمن ایقاعات آورده است و شهادت را در ضمن احکام، به نظر می رسد اقرار مانند شهادت یکی از ادله اثبات است و در آن انشا به معنای تصرف وضعی لازم نیست چرا که اقرار و شهادت هر دو از یک سنخ بوده و اخباری می باشند نه انشائی و همچنین مثلا استیلاد را در ایقاعات قرار داده است و ارث را در ضمن

احکام آورده است که هر دو نیاز به انشاء ندارد و ایقاع یا عقد نمی باشند.

اشکال سوم: نقد سوم نیز وارد است به این صورت که احکام زیادی از اقسام چهارگانه از تقسیم خارج شده است و اصلاً در زیر مجموعه هیچ قسم ذکر نشده است مثلاـ احکام مربوط به البسه و مسکن و حرمت کبائر و کذب و وجوب صله رحم و واجبات کفایی و غیره در هیچ کدام از ابواب اربعه وارد نیست بنابراین این تقسیم بندی حاصر نیست.

اشکال چهارم: این است که هر چند تفکیک بین عقود و ایقاعات تفکیک فنی است و نکته فنی دارد و در حقوق روز هم این تصرفات انشائی و التزامات از یکدیگر تفکیک شده اند و گفته شده که آنچه که با اراده منفرد شکل می گیرد ایقاع می باشد و آنچه با توافق دو اراده شکل می گیرد از عقود می باشد ولی شاید بتوان گفت چون این نکته علمی است و از نظر موضوعش مختص به نوع خاصی از روابط اجتماعی نیست هم در اموال و روابط مالی جاری است و هم در روابط خانوادگی و احوال شخصی، در این صورت مثلاً باب نکاح و بیع و شراء در کنار هم در قسم عقود قرار می گیرد و طلاق و ظهار و لعان با ابراء و وقف و وصیت در ایقاعات در کنار هم قرار می گیرد که تناسبی با هم ندارند چون مبنا را قائم بودن به یک طرف یا دو طرف قرار داده است لهذا ابواب غیر متناسب از نظر محل ابتلا و موضوع حکم در یک باب و کنار هم جمع شده است و همچنین مثلاً ارث را در زمره قسم چهارم (احکام) با شهادات، حدود، دیات و قصاص قرار داده است که تناسبی با آنها ندارد با این که این قبیل احکام خانوادگی جامعی دارد و تناسب دارد که یک جا جمع شود و لذا این ملاحظه هم بر تقسیم ایشان وارد می باشد.

به این ترتیب به این نتیجه می رسیم این تقسیم بندی صاحب شرایع(رحمه الله)از این نقدها در امان نیست فلذا اهمیت این بحث مشخص می شود که از آن تعبیر می کنیم به مهندسی علم فقه و باید تقسیم فنی مسائل آن که نیازمند اصلاح و تعدیل است

اولاً: بر اساس اشتراک در نوع احکام و یا متعلقات آن احکام باشد تا احکام مشترک در آن نوع در کنار هم جمع شود تا بشود در هر یک از این اقسام و ابواب قواعد خاص به آن نوع و مشترک میان مسائلش را مطرح کند - ما بعداً به تفصیل به این نکته خواهیم پرداخت - مثلاً ابواب عبادات و احکام عبادی دارای مختصات و خواص جدا از ابواب معاملات است و علاوه بر اختلاف در تعریف هر مجموعه احکام و آثار و یا قواعد و ادله مخصوص به هر قسم هم وجود دارد که اقتضای تقسیم بندی فنی و صحیحی دارد مثلاً در معاملات مطالبی است که در اموال موجود هست ولی غیر اموال این قواعد جاری نیست هر چند انشائی هم باشد.

ثانیاً: نکته دیگر این که تقسیم بندی باید حاصر باشد یا حصر عقلی و یا استقرائی که همه مجموعه های گوناگون مسائل علم را در بر گیرد.

ثالثاً: تقسیم بندی باید صبغه فقهی هم داشته باشد و اصطلاحات یا مسائل علوم دیگر مبنای تقسیم قرار نگیرد مثلاً فقه الاقتصاد و فقه الاخلاق یا فقه الکلام تقسیم بندی صحیحی نمی باشد و این نکته را در آینده بیشتر توضیح خواهیم داد .

ص: ۳۵۸

رابعاً: نکته دیگر این است که تقسیم بندی باید به گونه ای باشد که همه مسائل ممکن در آن علم را در بر بگیرد و در علم فقه که علم به احکام شرعی فرعی عملی است و در بردارنده حکم شرعی از قبل از ولادت تا بعد از فوت مکلف است باید تقسیم به گونه ای باشد که نه تنها این دامنه وسیع و عریض را در بر بگیرد بلکه بتواند آنچه را که به مرور زمان از مسائل جدید و روابط اجتماعی و فردی مستحدثه پیش می آید نیز در بر بگیرد بنابراین باید خصوصیت دیگری در مبنای تقسیم بندی باشد که تقسیم و اقسام به نحوی باشد که کلیه موضوعات و روابط و مسائل مستحدثه روز افزون را که در اثر زندگی تکاملی انسان رخ می دهد شامل بشود که این نکته نیز بسیار هم است.

تقسیم ابواب علم فقه ۹۳/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقسیم ابواب علم فقه

بعد از بیان تقسیماتی که از تقسیم علم فقه ذکر شد که مهم ترین آنها تقسیم صاحب شرایع(رحمه الله) بود و به نکاتی در تقسیم مسائل علم بخصوص تقسیم مسائل علم فقه اجمالاً اشاره شد، بهترین پیشنهادی برای تقسیم مسائل فقه که بر اساس آن نکات طرح شده است می توان ارائه داد پیشنهاد شهید صدر(رحمه الله) است که در رساله جدیده ایشان (الفتاوی الواضحه) که قالبی برای رساله نویسی ساده و قابل فهم ارائه داده و تنظیم کرده است و در حقیقت مسائل موجود در جلد اول منهاج الصالحین – عبادات – را با بیان ساده تری و با ادبیات بهتر و روان تری بیان کردند.

ص: ۳۵۹

و ایشان در این رساله دو مقدمه یک خاتمه اضافه کرده اند یکی در اصول دین که بحث بسیار جالب و جدیدی بود که مستقلا نیز چاپ شده است به عنوان (المرسل و الرسول و الرساله) و یک مقدمه هم برای ابواب فقهی زده اند و یک خاتمه هم در فلسفه عبادات و آثار فردی و اجتماعی آن در زندگی انسان اضافه کرده اند که آن هم نیز مستقلاً چاپ شده است در مقدمه دوم به جهاتی از قبیل وجوب اجتهاد یا تقلید و تاریخ آن و ضرورت و نیاز رساله های عملیه به تدوین و مهندسی جدید اشاره کرده اند و به این مناسبت یک بحثی دارند به عنوان تقسیم بندی که فرمودند ما پیشنهاد می کنیم که مسائل فقهی و احکام شرعی در رساله های علمیه بر اساس آن تقسیم بندی شود که این تقسیم بندی همچون تقسیم بندی مرحوم محقق(رحمه الله)چهارگانه است ولی فرق های اساسی با آن دارد و براساس و مبنای فنّی دیگری است که ما آنها را به اصطلاحات فقهی تر بر گرداندیم و با تغییرات و تعدیلات و تفصیلات بیشتری ذکر خواهیم کرد و باید گفت غرض از رساله های فتوایی عملیه با کتب فقه اجتهادی و استدلالی فرق می کند مقصود از رساله عملیه تبلیغ احکام شرعی مورد ابتلاء به عامه مردم است و فرق می کند با کتب فقهی اجتهادی، هم در سبک و اسلوب بیان و هم در مقدار مطالب و احکام تبیین شده و هم در استدلال بر احکام و نقل اقوال و هم در مهندسی اقسام در کل فقه و مسائل مندرج تحت هر قسم و آنچه که منظور ما در این بحث است تقسیم بندی کل فقه در کتب استدلالی است و عناوین این تقسیم به این ترتیب است.

ص: ۳۶۰

۱ – قسم اول : عبادات

۲ – قسم دوم : احکام الاموال یا روابط مالی که تحت آن دو بخش است.

۱ – اموال عامه

۲ – اموال خصوصی (ملکیت شخصی) و در این قسم دوم از اموال نیز آن را به دو بخش تقسیم می کنیم .

۱ – اسباب ملکیت اولی .

۲ – اسباب ملکیت طولی و ثانوی با نقل و انتقال ملکیت.

۳ – قسم سوم : احکام العشره و السلوک است که این عنوان هم در کتب فقهی و روایی آمده است یا به تعبیر دیگر (العادات) که برخی از فقها مثل مرحوم فیض(رحمه الله) این عنوان را ذکر کرده بودند.

و قسم العشره و السلوک نیز دو بخش دارد .

۱ – یک بخش احکام الاسره یعنی خانواده است که از آن به (احوال شخصیه) تعبیر می شود .

۲ – بخش دوم احکام سلوک خاص یا همان عادات است.

۴ – قسم چهارم الاحکام و السیاسات است یعنی سیاست های عامی که مر بوط به یک فرد نیست بلکه حاکمیت و نظام بر کل جامعه باید آنها را اعمال کند و این کلمه (سیاسات) در برخی تعابیر فقها هم در ذیل احکام که قسم چهارم در تقسیم بندی مرحوم محقق(رحمه الله) بود آمده است که مراد از قسم چهارم مرحوم محقق(رحمه الله) که احکام تنها بود این است و به سیاسات از آن تعبیر کرده اند این اقسام چهارگانه اصلی کل فقه است البته با زیر مجموعه های که ذکر می کنیم و شاید بتوان گفت که همه مسائل مستحدثه امروز و آینده بشر را شامل می شود و می توان بدون تکلف و تاویلی در این تقسیم بندی بگنجانیم زیرا که این جهات چهارگانه جهات عامی است که به نظر می رسد همه عرصه های زندگی فردی و اجتماعی انسانها را در بر می گیرد و هر موضوع محل ابتلاء فرد یا جامعه در یکی از آنها مندرج است و مسائل مستحدثه یا مربوط به عبادات است و یا رابطه مالی است و یا ضمن رابطه اشخاص با یکدیگر و معاشرت است و یا ضمن سلوک و عادات افراد می باشد و یا مربوط به حکومت و سیاسات و نظامات عامه است و مسئولیت حاکمیت است هر چند غیر سیاسی باشد زیرا که تکلیف و عمل یک فرد و یک مکلف نیست مثلاً مربوط به نظام شهرداری ها و یا نظام سلامت جامعه و یا نظام حفظ محیط زیست یا نظام اقتصادی و امثال آن است که اگر بخواهیم نظام کلی را مشخص کرده و فتوا بدهیم باید حکم فقهی کلان مشخص شود که مسئول و متولی اجرای آن حاکم و جهت حاکمیت جامعه است و فرد نمی تواند آن را انجام بدهد و این یک نوع حصر استقرائی جامع همه مسائل مورد ابتلای زندگی بشر خواهد بود.

به نظر می رسد باید فصلی نسبت به زیر مجموعه قسم اول ذکر شود تحت عنوان (احکام عامه للعبادات) یعنی (کلیات) چون یکسری ابحاث کلی در عبادات موجود است که در همه عبادات مورد استفاده واقع می شود مانند بحث از تعریف عبادت، معنای نیت در عبادت حکم شک در عبادیت عبادت، توقیفیت عبادت، اقسام عبادات، تشریع در عبادت، عبادات رجائی و امتثال اجمالی در آن، جواز و یا امتناع اجتماع امر نهی در عبادت، بطلان عبادت در مورد نهی، اخذ اجرت بر عبادات، نیابت در عبادت، اعاده عبادت، ابطلال عبادت، عبادات موقته یا غیر موقته، قضا در عبادت، بدل در عبادت، تقیه در عبادت، قاعده جبّ در عبادت، عبادات الصبی، جواز اجبار بر عبادت و معاقبه بر ترک عبادت، شرایط عامه در عبادات، قواعد اصولی و فقهی مختص در عبادات، حرمت عبادت غیر خدا، حسن عبادت، تجاهر در عبادت اکثار در عبادت و اعتراف به تقصیر در عبادت و امثال آنها .

بنابراین باید اول این قواعد عامه در فصل اول جدا گانه بحث شود که در هر علمی این گونه است که مقدمةً یک سری کلیات مشترک در فصل اول به عنوان کلیات مطرح می شود و بعد در تفصیلات از خصوص هر عبادتی و ادله و شرایط و احکام آن بحث می شود که لازم است این مهندسی فنی در ابواب اقسام علم فقه ما نیز انجام گیرد که متأسفانه انجام نگرفته است و مباحث کلی ومشترک با مسائل جزئی و تفصیلی خلط شده است مثلاً آنچه را مرحوم شیخ(رحمه الله) تحت عنوان کتاب البیع آورده است (شرایط العقد، شرایط المتعاقدین و شرایط العوضین) است که همه اش مربوط به کلی عقد است نه خصوص بیع بجز بعضی از مسائل نادر آن که از نظر منطقی لازم است تحت عنوان الاحکام العقود ذکر می شد سپس در بیع، اجاره و غیره احکام خاص هر عقدی مطرح می شد.

ص: ۳۶۲

همچنین در کتابها و ابواب دیگر فقهی ابتـدا وارد مسائل تفریعی و تفصـیلی شده وکلیات مشترک آن ابواب در لابلای بحثهای جزئی و تفریعی مفقود شده است و این شیوه صحیحی نیست و ضررهای علمی نیز دارد .

در قسم دوم یعنی احکـام الاموال هم یک فصل مقـدماتی لازم است که همان کلیات و مباحث عامه اموال و روابط مالی اسـت ماننـد تعریف مـال، ملک، حق، التزام و انواع ملکیت ها - ملکیت معنوی - و امثال اینها بحث هایی است کلی و عام که مربوط به روابـط مـالی است و سـپس تقسـیم بحث اموال به اموال عـامه و خاصه است که تحت قسم اموال عامه بحث از انفال، خراج، خمس، مجهول المالـک، جزیه، مباحات و مشترکات مالیاتی و جریمه هایی را که حکومت اخـذ می کنـد و در بیت المال قرار می گیرد و در قسم دوم از اموال خاصه بحث می شود که شامل ملک خصوصی شدن مال است و این مالکیت های خصوصی چون که دو سب کلی دارد

۱) اسـباب ملکیت اولی است که آن مال قبلاً ملک کسـی نبوده است یا ملک دولت و حاکمیت بوده است که عناوین حیازت، تحجیر وصید و احیاء اراضی موات و امثال آن را شامل می شود.

۲) دیگری اسـباب ملکیت ثانوی و یا انتقال ملکیت است که در این نوع دوم نیز یک بحث مقدماتی لازم است که در فقه ما به آن توجه نشده است که اسـباب ملکیت خصوصی دو قسم است یا تصرف انشائی و قانونی است - که همان عقد یا ایقاع است - مثل بیع، هبه و ابراء و یا واقعه قانونی و حادثه است مثل اتلاف و ارث قبض که به انشاء نیازی ندارد که این هم دو قسم است یا قصـد می خواهـد نه انشا مثل حیازت که بـدون قصـد مملک نیست یا قبض که نیازمنـد قصد است و یا قصد هم در آن لازم نیست مثل اتلاف که چه با قصد و چه بدون قصد ضامن است همچنین سـبب تصرف قانونی دو شکل است یا قائم به دو طرف است و تصـرف وضـعی و قـانونی در حوزه و سـلطنت دو نفر است پس نیـاز به توافق هر دو طرف و در حقیقت دو انشـاء و دو الـتزام و دو اراده دارد که در تعریف عقـد این نکته ملحوظ است که قوام عقـد به تصـرف قـانونی و انشـائی است که در رابطه سلطنت دو طرف است ولـذا تـا توافـق بین دو نفر ایجـاد نشود شـکل نمی گیرد و اگر تصـرف در سـلطنت یـک طرف باشـد و دیگری تنها متعلق آن تصرف قرار گیرد به آن ایقاع گفته می شود و نیاز به دو طرف و دو انشاء و دو اراده ندارد و این مباحث عـام و کلی در فصـلهای مسـتقلی در زیر مجموعه اقسـام ذکر شـده قرار می گیرد سـپس ابواب عقود و ایقاعات مالی تنظیم می شود و احکام خاص هر عقد و یا ایقاعی را در بر می گیرد که شیوه صحیح منطقی و علمی همین است .

ص: ۳۶۳

زیر مجموعه قسم سوم نیز دو بخش است بخش اول احکـام الاسـره یعنی خـانواده است که شامـل بابهـای نکـاح، طلاق، ایلاء، لعان، ظهار، مکاتبه، تدبیر و تجهیز میت، ارث، وصیت، نفقات و احکام اولاد که امروز از آن به عنوان (احوال شخصی) نام می برند می شود و در حقیقت مربوط به روابط اشخاص با اشخاص است .

بخش دوم احکـام سـلوک شخصـی است که عـادات شخصـی افراد است که تحت آن ابواب عدیـده ای قرار می گیرد احکـام اطعمه و اشـربه، احکام البسه و زینت، احکام صـید و ذباحه، احکام معایش یا مکاسب حرام، واجب کفائی و مباح، احکام نذر، یمین، عهد و کفارات احکام پزشـکی تلقیح، ترقیع، تغییر جنسـیت، اسـتنساخ، اجاره رحم، ضـمان و امثال آن، همچنین گناهان کبیره و محرمـات; حرمت غیبت، تهمت غنـا و ذنوب کبیره که بـابی است در فقه و همه مربوط به عـادات و سـلوک اشـخاص است .

بخش هـای جدیـد از سـلوک شـخص را هم می توان تحت این قسم اضـافه کرد که مسائـل مسـتحدثه است و تا به حال مطرح نبوده است مثـل مسـأله آزادی شخصـی و حـدود آن آزادی کسب و کار و آزادیها یا سـلوکهای فردی دیگر همه قابل انـدراج تحت این بخش است.

امـا قسم چهـارم که احکام و سـیاسات بود تحت آن هم مسائل و ابواب مهم فقهی و زیادی منـدرج است که به ابواب مهم آن اشاره می کنیم

۱) حکومت اسلامی یا بحث ولایت فقیه، بحث حسبه، وجوب اجرای احکام عامه اسلام

۲) قضا و شهادات، حدود و تعزیرات و احکام زندان ها

۳) قصاص و دیات

۴) جهاد و امر به معروف ونهی از منکر در سطح کلان یعنی اقامه معروف

۵) هدنه، صلح و ذمه و حقوق بین الملل

۶) سیاست اداره مدن و شهرسازیها و راهنمایی و رانندگی و محیط زیست

۷) سیاست های اقتصاد کلان، سیاست مالی پولی و بانکی و امثال آن، سیاست سلامت عمومی، سیاست امنیت و دفاع و امثال این سیاسات که نظامهای کلان و عمومی جامعه اسلامی را تشکیل می دهد کلًا در این قسم چهارم قرار می گیرد.

به این ترتیب با این چهار عنوان در این تقسیم بندی که عناوین همه این اقسام در فقه ما هست و صبغه فقهی کامل دارد احساس می شود این تقسیم هم فنی و فقهی بوده و هم همه احکام و مسائل جدید فردی و اجتماعی ایجاد شده و یا آنچه که در آینده ممکن است ایجاد شود را به خوبی و بدون تکلف و تأویل در بر می گیرد و لازم است مبنای مهندسی و تدوین کتب فقهی قرار بگیرد تا فوائد و برکات آن هم برای طلاب حوزه و فقهاء و هم برای محافل علمی دیگر و دانشگاهها و هم برای مصادر قانونگذاری و قضات و حقوقدانان و محققان و دانشمندان روشن گردد که هدف بس ضروری و مقدسی است و صبغه این تقسیم بندی هم فقهی است و اصطلاحاتی است که در کلمات خود فقها آمده است و خارج از عناوین معروف و مرتکز نزد فقها نیست ذیلًا تقسیم مذکور به شکل نمودار ترسیم می کنیم.

ص: ۳۶۵

الفقه العبادات

احکام اموال

العشره و السلوک (العادات)

الحکم و السیاسات

العلاقات المالیه

القسم الاول

المبحث الاول احکام عامه للعباده

۱ – تعریف العباده

۲ – معنی نیه القربه

۳ – توقیفیه العباده

۴ – الشک فی عبادیه الامر

۵ – اقسام العباده

۶ – التشریع فی العباده

۷ – العباده الرجائیه و الامتثال الاجمالی

۸ – بطلان العباده بالنهی

۹ – النیابه فی العباده

۱۰ – اخذ الاجره علی العباده

۱۱ – ابطال العباده

۱۲ – اعاده العباده و تکرارها

۱۳ – العباده الموقته و غیر الموقته

احکام الاموال (العلاقات المالیه)

المبحث الاولی: احکام عامه و تعاریف

المال، الملک، الحق، الالتزام مصادرالحق، انواع الملکیه، تقسیم احکام الاموال

المبحث الثانی: الاموال لعامه

۱ - الانفال و الخراج

ص: ۳۶۶

۲ – الخمس و مجهول المالک

۳ – الزکاه و الصدقات و الاوقاف العامه

۴ – الجزیه

۵ – المباحات و المشترکات

۶ – الضرائب و العقوبات المالیه

المبحث الثالث الاموال الخاصه

الفصل الاول: اسباب الملکیه الاولیه

الحیازه، التحجیر، الاحیاء، الصید...

الفصل الثانی: اسباب الملکیه الثانویه (انتقال الملک

۱ – مقدمه:

التصرف الانشائی (القانونی) و الواقعه القانونیه

الفرق بین العقد و الایقاع

احکام عامه للتصرف القانون (نظریه الالتزام)

۲ – تفصیل ابواب المعاملات المالیه

۱ – البیع

۲ – الاجاره

۳ – المضاربه

۴ – الشرکه

۵ – المزارعه و المساقاه

۶ – الصلح

٧ – الجعاله

٨ – الوديعه

٩ – السبق و الرمايه

١٠ – العاريه

١١ – اللقطه

١٢ – الغصب

١٣ – الدين

١٤ – الرهن

١٥ – الحجر

١٦ – الابراء

١٧ – الضمان و الحواله و الكفاله

١٨ – الهبه

١٩ – الوكاله

٢٠ – الوقف والحبس

٢١ – الشفعه

القسم الثالث

العشره و السلوك (العادات)

المبحث الاول – احكام الاسره (الاحوال الشخصيه)

١ – النكاح

٢ – الطلاق

۳ - الایلاء

۴ - الظهار

۵ - المیراث

۶ - اللعان

۷ - الوصیه

۸ - النفقات و احکام الاولاد

۹ - العتق و التدبیر و المکاتبه

۱۰ - تجهیز المیت و احکام الجنایز

المبحث الثانی - احکام السلوک الخاص

۱ - الاطعمه و الاشربه

ص: ۳۶۷

۲ – الالبسه و الزينه

۳ – الصيد و الذباحه

۴ – المعيشه (المكاسب المحرمه و الواجبه)

۵ – النذر واليمين و الكفارات

۶ – السفر و الزياره

۷ – الاحكام الطبيه

۸ – الكبائر و المحرمات

۹ – الحريات الشخصيه

القسم الرابع

الحكم والسياسات

مقدمه: معنى الحكم و السياسهو عمده ابوابها

۱ – ولايه الفقيه

۲ – القضاء و الشهادات

۳ – العقوبات (الحدود و التعزيرات و القصاص و الديات)

۴ – السياسات الدوليه (الجهاد، الهدنه الصلح و الذمه و غيرها)

۵ – سياسه اداره المدن و البلديات والخدمات

۶ – سياسه الاقتصاد العام

۷ – سياسه حفظ الامن و الدفاع

۸ – سياسه حفظ البيئه و المشتركات

۹ – سياسه حفظ الصحه العامه

۱۰ – سیاسه المرور والسیر

تقسیم بندی علم فقه ۹۳/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم بندی علم فقه

بحث از تقسیم بندی جدید گذشت و عرض کردیم چنانچه در مهندسی مسائل علم فقه بخواهیم مسائل علم فقه را که مورد استنباط قرار می گیرد مهندسی کاملی کنیم نکات دیگری هم هست که بایست به آن نکات توجه شود زیرا که نواقصی در مباحث فعلی موجود است که بایستی به دست فقها و مجتهدین رفع شود و خلاهای زیادی وجود دارد که باید پر شود و مباحث دیگری جایگزین یا اضافه شود که امروز معادل های حقوقی دارد و وقتی انسان کیفیت آن بحث ها را می بیند و شبیه آن را در کتب فقهی روز خودمان نگاه می کند این خلاها برجسته می شود که باید آنها را رصد کرده و با نگاه علمی و فقهی رفع نمود.

ص: ۳۶۸

در این جا به چند مورد از آنها اشاره می شود .

۱ – عدم جدا سازی مسائل کلی از مسائل تفریعی و تفصیلی است یعنی باید مسائلی را که در آن باب یا بخش کلی بوده و بین همه مسائل آن باب یا آن بخش مشترک است، جدا و کلیت آن را به عنوان قاعده بحث کرد و بعد وارد تفریعات شد ولیکن در فقه این چنین نیست و کثیری از کلیات در ضمن تفریعات و مسائل خرد استقراء و بحث می شود که غالبا کلیت آن مسئله مغفول عنه واقع می شود و همچنین سبب لزوم تکرار آنها در هر تفریعی می شود این مطلب، شواهد و موارد زیادی در فقه ما دارد که یکی از آنها را زیر مجموعه قسم عبادات مطرح کردیم که مسائل عام عبادات است و ربطی به صلات و طهارت ندارد ولی در کتب فقهی از همان ابتدا وارد کتاب طهارت و صلات می شویم و آن همه قواعد کلی را ضمن مسائل تفصیلی در هر عبادات تکرار می کنیم با این که یک قاعده کلی مربوط به عبادات است.

این نقض در ابواب دیگر هم مشهود است مثلا در باب مجازات، فقه الجزاو فقه القضاء، فقه ما در این ابواب دارای خلا و نقص زیادی است چرا که در بحث حدود مثلاً، بدون دادن تعریف از حد و قواعد حدود – بلکه کل مجازات ها – رأساً وارد حد زنا می شوند و ضمن برخی از فروع و استطراداً – مثلاً قاعده (الحد يُدرأ بالشبهه) که قاعده عامی است بلکه مخصوص به باب حدود هم نیست – بحث می شود و یا در کتاب قصاص رأسا وارد بحث تفصیلی قصاص نفس و سپس قصاص عضو می شوند بدون این که قواعد مشترک در هر قصاصی را بیان کنند بلکه آنها یا اصلاً مغفول عنه شده و یا به مناسبت هایی استطراداً و مختصراً و ناقصاً ذکر می شود.

ص: ۳۶۹

بنابر این جدا سازی احکام کلی از احکام تفریعی بسیار مهم است و بدون آن جایگاه آن قاعده مشخص نمی شود و حدود و ثغور و دامنه اش معلوم نمی شود و این که مقصود از حد در قاعده (درأ) کدام مجازات ها است؟ و مقصود از شبهه چیست – موضوعیه یا حکمیه، شبهه فاعل یا شبهه حاکم – یا مثلاً قاعده سقوط حد به توبه در ضمن فروع حد زنا بحث می شود با اینکه باید به طور کلی بحث شود که مسقطات حدود و مجازات چیست یا شرایط و موانع مجازات کدام است و این قواعد غالباً شاکله و چار چوب قانون مجازات و فقه جزایی اسلام را مشخص می کند.

مشابه همین نیاز فوق در فقه القضاء وجود دارد فلذا ما در تنظیم قانون مجازات اسلامی که اخیراً در مجلس شورای اسلامی تصویب شد (۲۱۶) ماده کلی را قبل از دخول در کتب مجازاتها (حدود، قصاص و دیات) به عنوان کتاب اول در کلیات وارد کردیم.

در اینجا به یک نکته دیگر هم باید اشاره کنیم که اساسا وقتی می خواهند احکام مجازات را بنویسند بر اساس قوانین روز دنیا که رایج است ابواب قانون جزا را براساس تقسیم جرایم تقسیم بندی می کنند و آن را جرائم علیه اموال، علیه اشخاص علیه جامعه و علیه دولت و امثال آن تقسیم کرده و مجازات و شرایط هر یک را تنظیم و مهندسی می کنند در وقت تنظیم لایحه قانون مجازات اکثر حقوق دانها در دستگاه قضایی کشورمان مصر بودند که ما هم همان تقسیم بندی رایج که مبنای تقسیم را جرم قرار دادند در این لایحه مبنا قرار دهیم ولی بنده مخالفت کردم چرا که با این تقسیم بندی صبغه فقهی قانون مجازات اسلامی را از دست می دادیم چون در اسلام مجازات، مبنای تقسیم قرارداده شده نه جرم و این علت، حکمت و فلسفه دارد که یکی از آن ها این است که برخی از مجازاتها حق خصوصی قرارداده شده است مثل قصاص یا حدّ قذف حق شخص قرار داده شده و مطالبه صاحبش را می خواهد و در اختیار او است که می توان عفو کند و احکام خاص و فلسفه خاص خودش را دارد بخلاف قانون کیفری رایج دنیا که هیچ مجازاتی بر هیچ جرمی حق شخصی نیست بلکه حق حاکمیت است که بعد از اقامه دعوا و اقدام دستگاه های مربوطه دیگر با شخص کار ندارند و دولت موظف است پیگیری کرده و اجراء نماید لذا در این قانون کتاب حدود و کتاب قصاص و کتاب دیات و کتاب تعزیرات – که این اخیر هنوز تکمیل نشده است – خواهیم داشت و ما یک کتاب اضافه کردیم به عنوان کتاب اول در کلیات مجازات ها که دارای (۲۱۶) ماده در (۶) بخش شد یک بخش آن تعاریف است و بخش دوم مجازات ها است و در هر بخش هم فصولی مطرح است که تفصیل هر یک در ضمن آن فصول تنظیم شده است که در بخش مجازاتها از تخفیف مجازات انواع مجازات و امثال آن بحث می شود و بخش سوم آن جرائم است که تعریف جرم و انواع آن، شروع در جرم، شرکت در جرم، معاونت در جرم و تعدد و تکرار جرم و امثال آنها می باشد و بخش چهارم در شرایط و موانع مسئولیت کیفری است که شرایط عقل و بلوغ و امثال آن است و موانع دفاع، اکراه و امثال آن می باشد که اگر مثلاً شخصی در حال دفاع از خود بود آیا دفاع مانع از تحقق جرم می شود و مشروع است و همچنین بحث از تجاوز در دفاع و حکم آن که همه اینها مباحث عام مجازات ها است و بخش پنجم در ادله اثبات امور کیفری است و یک بخش دیگر هم – بخش ششم – مسائل حق مدنی مربوط است که بعضاً با آن سبب کیفری شکل گرفته، ملازم است مثل حکم اموالی که کشف می شود.

در کتاب قصاص هم که وارد شدیم بخش اول آن کلیات است که قبل از تقسیم بحث های عمومی هست یعنی تعریف قصاص، تداخل جنایات، راههای اثبات قصاص، صاحب حق قصاص، شرکت در قصاص و احکام و اجرای قصاص می باشد.

در دیات هم همین گونه است قبل از وارد شدن در میان مقادیر دیه هر عضوی قواعد عامه مشخصی، مشخص می شود، تعریف دیه و ضمان دیه راههای اثبات دیه، مهلت پرداخت دیه و تداخل دیه که مباحث کلی است وقتی این گونه نگاه شود قواعد بسیار مهمی به دست می آید و هم بحث فنی تر و غنی تر می گردد و در کلیت آن قاعده بحث و اثبات می شود و هم از تکرارها و در هم ریختگی ها در تفریعات جلوگیری می گردد .

۲ - نقص دیگر عدم تطابق عنوان بحث با مضمون آن بحث است مثلا عنوان اخص از آن بحث مورد نظر است که لازم است عنوان کتاب هم عنوانی باشد که با محتوای آن مبحث تطابق داشته باشد یکی از این مثالها کتاب بیع مرحوم شیخ انصاری(رحمه الله)است که تحولی در علم فقه ایجاد کرد ولی اسم کتاب، بیع است که با مسمایش تطبیق نمی کند زیرا که مرحوم شیخ(رحمه الله)پس از تعریف بیع کل مباحث آن را در سه بخش تنظیم کرده است; فصل اول، شرایط العقد است فصل دوم، شرایط المتعاقدین و فصل سوم شرایط العوضین می باشد ولی این شرایط، شرایط العقد و متعاقدین، است نه شرایط بیع و متبایعین در حقوق روز هم اول عقد و احکامش را تبیین می کنند بعد وارد احکام هر عقد که مختص به آن است می شوند و قواعد عامه کلیه عقود تحت عنوان (نظریه العقد) تبیین می شود یا مثلاً احکام مهم عقد فاسد را تحت عنوان المقبوض بالبیع الفاسد بحث می کنیم که بخشی از آن مربوط به بیع فاسد است با این که لازم است تحت عنوان (احکام العقد الفاسد) بحث شود که در عقد فاسد یکی از آثار و احکامش ضمان مقبوض با آن است مثلاً آیا عقد فاسد قابل تصحیح است یا خیر بحث مهمل است و حتی اثر ضمان هم منوط به قبض نیست برخی عقود فاسده بدون تحقق قبض هم موجب ضمان است این عدم دقت ها بخصوص در بحث های معاملات نقطه ضعف های زیادی را ایجاد می کند.

ص: ۳۷۱

۳ – یکی دیگر از نکات ضعف، مثالهای خارج از ابتلاء و از رده خارج شده است که در فقه داریم و هنوز به آنها مثال می زنیم مثال اجاره دابه و بحث این که آذوقه آن بر کیست که هنوز هم در کتب فقهی بحث می شود در حالی که محل ابتلاء روز ماشین و هواپیما و کشتی است که باید مطرح شود و خلا آن مشهود است .

۴ – خلاء دیگر عدم توجه به مسائل وموضوعات مستحدثه روز که سبب استفتاءات کثیره شده است و برخی از کتب استفتاء بیش از ۱۰ جلد است که کتب فقهی اجتهادی معمولاً ـ خالی از آن مسائل مهم و محل ابتلاء و جدید است که این موارد جز فقه است که فقها آن ها را بیرون از کتابهای استدلالی مطرح می کنند و باید خود این فروعات جدید هم که در مسائل مستحدثه است و محل ابتلاست مهندسی دقیق و فنی شود نه اینکه به عنوان المسائل المستحدثه ذکر شود .

۵ – خلاء دیگر نبودن موضوع شناسی دقیق در مسائل روز است که مثلا معاملات بانکی چه معاملاتی است و باید شناخته شود و عقود جدید در جوامع بشری چه عقودی است که تا موضوع شناخته نشود نمی توان پاسخ داد.

۶ – خلاء ششم نظریه پردازی فقهی است که مسائل بسیار مهمی است زیرا که برخی از مسائل علم فقه بمثابه محور و زیر بنای یک باب فقهی و یامجموعه ای از احکام است مثلاً نظریه (شروط ضمن عقد) نظریه (منابع حق و التزام) و دهها نظریه فقهی کلی یکی از ابداعات چشمگیر فقه اجتهادی ما است که قابل استخراج و عرضه به دنیا و تطبیق با نظامهای حقوقی است ولیکن در این بخش نیز نقص و خلا بسیار است که فعلاً وارد آن نمی شویم و به همین مقدار بسنده می کنیم.

ص: ۳۷۲

روش استنباط احکام ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روش استنباط احکام

۴ – روش استنباط فقهی و منابع آن

بحث چهارم در روش استدلال و استنباط فقهی است و این بحث هم بحث نسبتا مهمی است ; در تعریف فقه گذشت که علم به احکام شرعی و فرعی و عملی از ادله تفصیلی آنها است و این بدان معناست که علم فقه متولی استنباط و استخراج احکام شرعی از ادله آنها است چون که احکام شرعی از مسلمات و ضروریات دین نیست البته شاید کلیات فروع دین مانند اصل نماز، روزه، وضو و حج و امثال آنها از مسلمات باشد ولی تفصیلات و حدود و دامنه هر یک و مسائلی که به تدریج محل ابتلاء شده و شکل گرفته است و مستحدثاتی که شکل می گیرد و مشتبهات و موارد تزاحم و تعارض که در فقه است و اکثر مسائل فقهی همین مسائل بوده و از ضروریات و مسلمات نیستند و استخراج احکام آنها نیازمند اجتهاد و استنباط هست و روز به روز این فروع و تفریعات هم بیشتر و دامنه اش وسیع تر می شود حال این سؤال مطرح است که فقها با این بُعد و فاصله زمانی از زمان صاحب شریعت از چه راهی می توانند احکام این مسائل را به دست آورند ؟یعنی منابع استنباط فقیه در فقه چیست و روش و متد استنباط فقهی که به حکم شرعی می رسند کدام است و به عبارت دیگر مبادی تصدیقی و تصوری فقه که در هر علمی لازم است و امروز به آن منابع و روش استدلال در آن علم می گویند چیست؟ و در توضیح این بحث می توان گفت که روش استنباط فقهی نزد امامیه دارای سه مشخصه اصلی و اصولی است که ذیلاً آنها را توضیح می دهیم:

ص: ۳۷۳

۱ – اولین مشخصه روش استدلال فقهی در نزد فقه امامیه این است که می بایستی استخراج حکم شرعی از طریق علم یا علمی باشد و مقصود از علم همان علم وجدانی به حکم شرعی است و مقصود از علمی هم علم تعبدی به آن است یعنی راه و طریقی که خود آن طریق به مودّایش علم آور نیست ولی حجیت آن راه و معتبر بودنش نزد شارع قطعی و معلوم است هر چند علم به حکم واقعی نباشد و این بدان معناست که بایستی وصول به حکم شرعی با علم باشد یا علم به حکم واقعی و یا طریق معتبر آن و تا راه وصول به حکم شرعی به علم منتهی نگردد حکم شرعی ثابت نیست .

۲ – مشخصه دوم این است که وقتی می گوئیم حکم شرعی، مراد از حکم شرعی اعم است از حکم شرعی واقعی یا وظیفه عملی مکلفین، که هر دو نوع را در فقه حکم شرعی می گوئیم و اصولیون از ادله ای که حکم شرعی واقعی را ثابت می کند – حال چه به علم وجدانی و چه به طریق معتبر و تعبدی به واقع – ادله اجتهادی در فقه می گویند و به مواردی که حکم شرعی واقعی ثابت نمی شود بلکه تنها وظیفه عملی مکلف در مقام شک ثابت می شود دلیل فقاهتی و یا اصل عملی می گویند و به عبارت دیگری راههایی از کتاب و سنت و امثال آنها که مشخص می کند حکم شرعی واقعی چیست ادله اجتهادی هستند و در جایی که یک وظیفه عملی در مورد شک از نظر شرعی ثابت می شود و به قاعده ای از قواعدی که وظیفه شرعی را در موارد شک معین می کنند تمسک می شود دلیل فقاهتی یا اصول عملیه می گویند که بحث از این دو نوع دلیل – یعنی

اجتهادی و فقاهتی - را علم اصول فقه متکفل است زیرا که آنها ادله عامه و سیال در فقه هستند .

ص: ۳۷۴

برخی نـوع اول را (امـارات و حجـج) و نـوع دوم را (اصـل عملی) گفته انـد و در اصـول فقه شـیعه بین این دو طریـق ثمرات و آثاری را بیان کردند که بحث های بسیار فنی و جالبی است و اساسا مباحث اصول فقه که سابقا ضمن فقه بوده است ادله عامه فقه است که در فقه سیال می باشد چه دلیل اجتهادی باشد و چه فقاهتی و به تدریج آنها را از مباحث فقهی جدا کرده اند زیرا که ادله و عناصر مشترک در کـل ابواب فقه است و قواعـد اصولی همـانگونه که در اصول فقه خوانـده ایـد اوسع از یک باب فقهی است و علم اصول فقه علم ادله مشترکه فقه است چه دلیل موجب علم وجـدانی باشد مثل بحث از اجماع و سـیره و اخبار متواتر و امثال آنها و چه ادله علم تعبـدی باشد مثل حجیت خبر ثقه و حجیت ظهورات و چه ادله فقاهتی باشد مثل اصول عملیه شرعی و عقلی و این هـا همه ادله عـام و مطلق و سـیال و مشترک در ابواب فقهی می باشـد و خـاص به بابی دون بابی نیست و ادله فقاهتی که موضع و وظیفه عملیه را مشـخص می کند در جایی است که علم به واقع نداشـته باشیم و دلیل اجتهادی هم در کار نباشـد که در این صورت است که به ادله فقاهتی متوسل می شویم یعنی ادله اجتهادی مقدم بر ادله فقاهتی هسـتند که این مطلب را بحث نسـبت بین امـارات و اصول عملی می گوینـد که نکـات آن در اصول فقه بحث از ورود، حکومت و تخصـیص می باشـد همچنین از نسـبت بین ادله اجتهـادی بـا یکـدیگر نیز بحث می شود در مواردی که بـا هم متعـارض باشـند در خاتمه مباحث اصول تحت عنوان تعارض ادله از آن بحث می شود و بحث از اثبات صـغرای سـنت با ادله علمی وجدانی یا تعبدی نیز بر عهده علم اصول است که مباحث عمده اصول فقه امروز ما است .

ص: ۳۷۵

در اصـول فقه از ادله لفظی و دلالـت آن هم بحث می شـود که یـک بحث صـغروی برای حجیت ظهـور است به این نحو که الفـاظ عامی که در کتاب و سـنت آمـده است در چه معنایی ظهور دارنـد و معمولاً در سابق همین ها عمـده مباحث اصول فقه بوده است مخصوصاً نزد عامه ماننـد بحث از معنای امر، نهی، ادوات عموم و اطلاق و جمله های دارای مفهوم مخالفت و امثال آنها که این بحث ها هم در علم اصول باقی مانـده است زیرا که بحث از دلیل لفظی و دلالات عام آنها می باشد لیکن مباحث مهم اصول فقه در نزد شـیعه دارای توسـعه عظیمی و همـان مسائـل ادله اجتهادی و فقاهتی و احکام و آثار آنها است که اصول فقه اکثراً از مختصـات شـیعه است و در اصول فقه عـامه نیست بنـابراین خصـیصه دوم روش اسـتدلال فقهی این بود که مراد از حکم شرعی در استنباط فقهی فقه شیعه اعم از حکم واقعی شرعی و یا وظیفه عملی شرعی است .

۳ - مشـخصه سوم این است که براساس آنچه گفته شد منبع و دلیل لازم در استنباط فقهی (شیعه) باید علمی باشد و یا علم به حکم شرعی و اقعی و یا علم به وظیفه مقرر شرعی و مصادیق اصلی این دلیل علمی و منتهی به علم در فقه ما منحصر در کتاب خـدا - قرآن شـریف - و سـنت و حکم قطعی عقل است و با این نکته که بعداً خواهیم گفت که عمدتاً کتاب و سـنت است نه ادله ظنیه مانند اقیسه و استحسانات که در فقه عامه آمده است و آنها منابع فقه را توسعه دادند و اجماع و ادله ظنی مذکور را به عنوان منـابع مهم در نظر گرفتنـد و اسـتحسان و قیاس را مطرح کرده انـد یا مطلقا و یا جایی که کتاب و سـنت نباشـد از نظر ما آنچه مصداق علم و یا علمی است این موارد نیست بلکه از نظر فقهی فقط سه چیز دلیل است کتاب، سـنت و حکم عقل قطعی و اجماع و شـبه اجماع مثل سـیره و شهرت - اگر شرایطشان تمام شود - کاشف از سنت هستند یعنی در حقیقت، صغرای سنت را اثبات می کنند و کاشـفیت از قول معصوم(علیهم السـلام) دارند و هم اصل در ظنون اسـتحسانی - مانند قیاس و اسـتحسان و مصالح مرسـله - عدم حجیت است و هم دلیل بر عدم حجیت آن ها موجود است که در سنت شریف از عمل به آنها ردع شده است.

پس منابع استنباط فقهی ما بالدقه سه چیز است قرآن، سنت و حکم قطعی عقل و سنت به معنای قول، فعل و تقریر معصوم است که نزد ما ائمه اطهار(علیهم السلام) نیز معصوم هستند و نزد عامه فقط پیامبر(صلی الله علیه وآله)معصوم است گرچه روایاتی که از آنها نقل شده است خود معصومین(علیهم السلام)فرمودند که ما آنها را از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)نقل می کنیم که حتی برای کسانی که عصمت ائمه(علیهم السلام)را هم قبول ندارند حجیت دارد.

اما حکم عقل قطعی که از منابع استدلال فقه ما می باشند در همان بحث های اصولی به دو قسم تقسیم کرده اند

۱) حکم عقل به حسن یا قبح که از آن به مستقلات عقلی تعبیر می شود که بعضاً با آن نیز می شود احکام شرعی را مستقیماً ثابت نمود چون که حکم عقل عملی را شارع هم قبول دارد

۲) احکام عقلی غیر مستقل هستند که به تنهایی حکم را اثبات نمی کنند بلکه با ضم آن به دلیل حکم شرعی از کتاب و سنت بالملازمه، حکم شرعی اثبات می شود که از آن به استلزمات عقلی تعبیر می شود مثل بحث اجتماع امرو نهی که آیا ممکن است یا خیر و بحث امکان ترتب که اثبات یا نفی آنها موجب تشکل دلالت التزامی در ادله شرعی شده و موجب تعارض میان ادله شرعی و یا نفی آن می شود که مباحث استلزامات مدرکات و احکام عقل نظری است و نوع اول احکام عقل عملی است و مثال آن قاعده برائت یا احتیاط عقلی است که و یا قبح ظلم، خیانت و کذب و حسن عدل، صدق و امانتداری که معمولاً در مورد این نوع احکام عقل عملی، دلیل شرعی از کتاب و سنت نیز داریم و حکم شرعی هم وارد شده است و احتیاج به حکم عقل عملی چندانی نیست مثلاً در مورد برائت یا احتیاط عقلی، برائت و احتیاط شرعی هم آمده است که ادله شرعی آن خیلی روشن تر است و همچنین است در مورد ظلم، عدل و امثال آنها.

ص: ۳۷۷

اما در نوع دیگر احکام عقلی که نظری و استلزامات عقلی بوده و غیر مستقله است آثار زیادی در فقه بار می شود که متکی بر آنهاست مثل صحت نماز در مکان مغصوب و یا احکام تزاحم امتثالی و ترتب ولی اینها چون مستقل نبوده و همیشه متوقف هستند بر وجود دلیل شرعی تا دلالت التزامی در دلیل شرعی ایجاد کنند بنابراین از شئونات دلیل شرعی و مداليل التزامی آن محسوب می شوند ولذا برخی از فقها مثل شهید صدر(رحمه الله) در مقابل عامه فرمودند منابع و ادله شرعیه در فقه ما منحصر در (کتاب و سنت) است و جایی نیست که دلیل شرعی نداشته و عقل به تنهایی منبع فقهی باشد بنابراین می توان گفت در مشخصه سوم منابع استدلال فقهی در فقه شیعه کتاب و سنت است و چیزی خارج از کتاب و سنت نیست و این امتیاز روش استنباط در این فقه بر مذاهب عامه است.

روش استنباط و استدلال فقهی ۹۳/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:روش استنباط و استدلال فقهی

عرض شد که در فقه امامیه سه مشخصه اصلی در روش استنباط و استدلالات فقهی موجود است یکی این بود که لازم است این ادله علم یا علمی باشند یعنی منتهی به علم شوند بنابر این ظنون و استحسانات مورد قبول نیست دوم اینکه این ادله یا اجتهادی است یا فقاهتی است و مراد از حکم هم، اعم از حکم شرعی واقعی یا وظیفه عملی است که با اصول عملیه اثبات می شود مشخصه سوم هم این بود این ادله یا کتاب - قرآن - یا سنت - روایات صادره از معصومی(علیهم السلام) و یا حکم عقل قطعی است که نسبت به حکم عقل قطعی نظری گفتیم از شئون کتاب و سنت است و دلالت استلزامی در آنها ایجاد می کند و نسبت به حکم عقل قطعی عملی که مستقلات عقل هستند و برای اثبات حکم شرعی کافی هستند، عرض شد که در فقه جایی نداریم که بخواهیم حکم مسئله ای را بدون دلیل شرعی با چنین حکم عقلی ثابت کنیم بنابراین منبع اصلی فقه امامیه همان کتاب و سنت است این مطلب، در رابطه با ادله فقه به صورت کلی گذشت و باید در تفصیل آن اینگونه بیان شود که معمولاً در مسائل فقهی ما از سه نوع ادله یا قواعد استفاده می کنیم.

ص: ۳۷۸

۱ - ادله اجتهادی (امارات و حجج شرعی).

۲ - اصول عملیه (ادله فقاهتی).

۳ - ادله لبّی (اجماع و سیره).

ممکن است دو نوع اول و دوم، یا قواعد اصولی باشند که در اصول ثابت می شوند مانند قواعد مربوط به دلالات عامه اوامر و نواهی، عام و خاص، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق، حجیت ظهورات، قواعد جمع عرفی، حجیت خبر ثقه، حجیت استصحاب و برائت و احتیاط و احکام تعارض ادله و یا قواعد فقهی هستند مانند قاعده طهارت، ید، حیلوله، فراغ و تجاوز و صدها قاعده

دیگر.

صغریات قواعد اصولی از ادله اجتهادی - مثل حجیت خبر ثقه و قواعد جمع عرفی - را که در کتاب و سنت است از قرآن کریم یا کتب احادیث می گیرند و قاعده اصولی را از اصول فقه اخذ می کنند و بر حکم شرعی استدلال می کنند و در ادله فقاهتی (اصول عملیه) هم قواعد عام آن در اصول اربعه - برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب - در اصول ثابت شده است که هر جا دلیل اجتهادی نبود بر حسب مورد به یکی از این اصول استناد می شود.

در فقه نوع دیگر از قواعدی است که به آنها قواعد فقهی می گویند مثل قاعده طهارت، ید، حیلوله، ما یضمن و ما لا یضمن، قاعده لاـ ضرر و لاـ حرج، اصاله الصحه و اصل اللزوم و غیره که این قواعد فقهی، هم متنوع و هم زیاد هستند و در هر بابی قواعد فقهی خاص به آن باب داریم که هر چند این قواعد هم کلی و عام هستند لیکن فرقشان با قواعد اصولی در سه چیز است که تشخیص این سه مشخصه برای تمییز قاعده اصولی از قاعده فقهی لازم است و ما ذیلاً به آنها اشاره می کنیم.

ص: ۳۷۹

فرق اول: اولین فرق این است که قاعده اصولی سیال است یعنی در فقه لا بشرط از باب خاصی است و مختص به باب خاصی نیست بر خلاف قواعد فقهی که هر یک مخصوص به باب خاصی است مثلا قاعده طهارت مخصوص به کتاب طهارت است نه باب دیگری .

فرق دوم: قاعده اصولی باید در طریق اثبات حکم کلی قرار بگیرد یعنی بتوان از آن در شبهه حکمیه استفاده کرد و قواعدی که مخصوص به شبهات موضوعیه است قاعده اصولی نیستند البته ممکن است قاعده اصولی اعم از شبهه حکمی و موضوعی باشد لیکن نباید مخصوص به شبهه موضوعی باشد بخلاف قواعد فقهی که در آنها شرط نیست که حکم کلی از آنها هم استفاده شود، در قاعده فقهی لزوم جریان در شبهه حکمی شرط نیست مثلاً اصل برائت و استصحاب قاعده اصولی شده چون در شبهات حکمی جاری می شود ولیکن قاعده ید تنها در شبهه موضوعی جاری است مثلاً مالکیت شخص را در آن مال خارجی ثابت می کند البته برخی از قواعد فقهی، هم در احکام جاری است و هم در موضوعات مثل قاعده طهارت که در شک در نجاست به نحو شبهه حکمی مانند شک در طهارت و نجاست نوع معینی از حیوان مثل خرگوش جاری می شود برخی از قواعد فقهی هم فقط در شبهات حکمی جاری می شود مانند قاعده ما یضمن و مالایضمن که در مورد عقودی که اگر فاسد هم باشد ضمان دارد که شبهه حکمیه است جاری می شود نه در شبهات موضوعی .

فرق سوم: در قاعـده اصولی لازم است که اثبات حکم توسط آن به نحو اسـتنباط و توسـیط باشد نه تطبیق یعنی خود قاعده غیر از آن حکمی باشـد که براساس این قاعـده اثبات می شود مثل حجیت خبر که یک حکم ظاهری است و غیر از وجوب زکات - مثلا - بر مکـاتب است که با آن ثابت می شود اما برخی از قواعـد حکمی را به نحو تطبیق ثابت می کنـد نه به نحو توسـیط مثل قاعده مایضـمن و ما لا یضـمن که همان حکم به ضمان است که بر عقدی تطبیق داده می شود و یا قاعده لاضرر و لاحرج که تطبیقی هستند بنابراین لازم است قاعده اصولی توسیطی باشد.

این سه مشخصه قواعد اصولی را از قواعد فقهی جدا می کند که اگر در یک قاعده جمع شود قاعده، اصولی است و اگر یکی از آنها نباشد قاعده فقهی است .

امـا نوع سوم از ادله تفصـیلی فقه ادله لبی است یعنی اجماعات و سـیره عرف یا متشـرعه است که این نوع از ادله لفظی نیسـتند بلکه علمی و قطعی هستند یعنی از باب جمع قرائن و یا حساب احتمالات کاشف حکم شرعی یا سنت هستند و این که شارع با آن حکم موافق بوده است و الا نباید آن اجماع یا سـیره متشرعی شکل می گرفت و یا بایستی از سیره عقلا ردع می کرد و این نوع از ادله - مخصوصـاً دلیـل سـیره - از ابحـاثی است که اخیرا در مبـاحث اصولی هم اضافه شـده است زیرا که در فقه خیلی مورد استفاده قرار می گیرد.

ص: ۳۸۱

در اصول فقه سیره را تقسیم کرده اند به سیره متشرعه است و سیره عقلا، که سیره متشرعه عمل متشرعه است که در خصوص عرف متشرعه شکل گرفته است و کشف از تلقی آن حکم بصورت مسلم از معصوم(علیهم السلام) دارد و سیره عقلا و عرف، مختص به مسلمانان و متشرعه نیست که به آن عرف عام می گویند.

این تقسیم بندی خوبی است و فرق این دو سیره با وجود این که لازم است هر دو کاشف قطعی از قول معصوم(علیهم السلام) و یا سنت باشند در این است که با هم فرق می کند کاشفیت سیره متشرعه اقواست و سیره عقلا برای کاشفیت نیازمند عدم ورود ردعی از طرف شارع است .

بحث مهم و یا تقسیم بندی دیگری که بیشتر به مسائل فقهی مربوط می شود این است که سیره ها از نظر محتوا و مدلول هم با یکدیگر فرق می کنند یعنی می توان آنها را از نظر کار آمدی سیره در فقه به سه دسته تقسیم کرد.

۱ - سیره ای که با آن اصل حکم شرعی ثابت می شود - سیره متشرعه - مثل سیره ای که در باب خیارات از آن استفاده می شود و مثلاً ـ خیار غبن را - که در آن روایت خاصی وارد نشده است - با سیره عقلاـ اثبات می کنند و این سیره در ابواب معاملات بسیار قابل استفاده است.

۲ - نوع دوم از سیره، سیره ای است که صغرای حکم شرعی را اثبات می کند نه کبرای آن را مثلاً ـ عرف در موردی یک بناگذاری دارد که بازگشت می کند به موضوعی برای حکم شرعی مثل سیره هایی که شروط ضمنی در برخی از عقود را ثابت می کند بنابراین این سیره مثلاً بنای عرفی بر آن است که وقتی کسی معامله ای صورت می دهد کانه تصریح کرده است که مبیع سالم را می خرد و عقد را مبتنی بر صحت مبیع منعقد می کند و این سیره یا مبنای عرفی کاشف از شرط ضمن عقد است و کبرای آن از باب (المومنون عند شروطهم) ثابت می شود و از این سیره تعبیر می شود به سیره موضوعی یا در موضوعات حکم شرعی نه خود آن احکام کلی.

۳ – نوع سوم از سیره ها و یا مرتکزات عقلایی سیره ای است که بر دلالت و ظهور دلیل شرعی تأثیر دارد یعنی سیره هایی که ظهورات ادله لفظی را تغییر می دهد و یا اطلاق در آنها ایجاد کرده و یا تقیید در آنها ایجاد می کند مثلا خیلی جاها یک عنوانی در دلیل شرعی ذکر می شود مثلاً می گوید (قم للفقیه اذاجاء) و عرف علت این امر را احترام می بیند که قهراً از آن امر مطلق احترام فقیه ثابت می شود و این هم نوعی از سیره و ارتکازات یا مناسبات است که در تکمیل دلیل شرعی موثر است و خودش دلیل مستقلی بر حکم شرعی به طور مستقیم نیست مثلا اگر (قم للفقیه اذا جاء) نبود وجوب احترام وی استفاده نمی شد و این موارد، شبیه قرائن معنوی محفوفه به دلیل شرعی می باشد .

برخی خلط کرده و تصور نموده اند که این، نوعی استفاده از اقیسه و یا استحسانات و مصالح مرسله است در صورتی که این گونه نیست چرا که

اولاً: آن اقیسه و استحسانات و مصالح مرسله نزد قائلین به آن، مستقلا حجت است ولی این مناسبات و ارتکازات مستقلاً حجت نمی باشند و باید یک دلیل شرعی در کار باشد و

ثانیاً: این مناسبات و ارتکازات عرفی و یا عقلائی تا در آن دلیل شرعی، ایجاد ظهور نکنند قابل قبول نیست و در حقیقت آنچه که حجت است ظهور آن دلیل شرعی است و سیره حیثیت تعلیلی برای آن است و برای این نکته است که در دلیل شرعی ظهور ایجاد شود و از باب حجیت ظهور حجت شود.

ص: ۳۸۳

به تعبیر دقیق تر نوع سوم بازگشت به نوع دوم دارد و صغرای ظهور را درست می کند و چون که ظهورات ادله و کاشف از حکم شرعی می باشد به وسیله آنها حکم شرعی اثبات می شود و این، فرق بین آن دو قسم است لهذا ملاحظه می شود که فقهای ما استفاده از این سیره ها و یا ارتکازات و مناسبات را در موارد ادله لفظی و متون آیات و مناسبات و روایات ذکر می کنند و سعی می کنند قرینیت آنها را توضیح داده و استظهار را براساس آن اثبات کنند که در این راستا در فقه میراثها و تحقیقات فقهی بسیار گرانسنگی را تولید کرده و از خود بجای گذاشته اند و تحول و دقتهای بی نظیری را در استدلالهای فقهی در فقه شیعه ایجاد نموده که در مذاهب دیگر وجود ندارد و این یکی از امتیازات و افتخارات به دست آمده در فقه اجتهادی امامیه است.

بحث تاریخی و جنجالی اخباریون و اصولیین ۹۳/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تاریخی و جنجالی اخباریون و اصولیین

بحث در روش استنباط فقهی بود که اجمالا روش، قواعد و ادله ای که در استنباط و استدلالات فقهی استفاده می شود ذکر شد و در این رابطه مناسب است به بحث تاریخی و جنجالی اخباری و اصولی بپردازیم که این نیز یک روش فقهی بوده است که البته امروز رد شده و یک روش تاریخی محسوب می شود که زمانی در فقه ما ایجاد شده و اختلاف شدیدی و دسته بندیهای عمیقی را میان فقها ایجاد کرده بود تا اینکه به دست پر توان مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله)و شاگردان عظیم الشان ایشان جمع شد و ایشان توانست به تمام شبهات و مباحثی که تحت عنوان این روش و این مسلک بر علیه مسلک اصولیین مطرح شده بود پاسخهای شافی علمی و تحقیقاتی بدهد و به اختلاف عمیق خاتمه دهد و شاید آثاری از این دو بحث هنوز در برخی مقالات و نوشته های فعلی مطرح باشد.

ص: ۳۸۴

در ابتدا لازم است جهت مشخص شدن اصل این بحث و جوهره این اختلاف و نزاع مقدمه ای را در رابطه با تاریخ و توسعه ای که در علم فقه شکل گرفت از زمان شیخ طوسی(رحمه الله)تا زمان علامه(رحمه الله)و شهیدین(رحمه الله) مطرح کرد.

کتب فقه ما در آغاز تدوین کتب روایات بود سپس متون روایات را به عنوان کتب فقهی تدوین می کردند به عنوان مثال می توان به کتابهایی چون نهایه شیخ طوسی(رحمه الله) و مقنعه مرحوم مفید(رحمه الله) و مقنع و هدایه شیخ صدوق(رحمه الله)اشاره کرد که معمولاً ـ عبارتهای موجود در آن کتب عین متون روایات است ولی بخاطر توسعه ای که در فقه عامه انجام شده بود و تفصیلات و تقسیماتی که آنها ایجاد کرده بودند و فقهای ما نیز بر آن اشراف داشتند بلکه به اکثر علوم روز خودشان مشرف بودند، شیخ مفید(رحمه الله) و سید مرتضی(رحمه الله) و شیخ طوسی(رحمه الله) در صدد اثبات تقدم و عمق مسائل فقهی و علمی در معارف شیعه بر آمده و در همه معارف اسلامی قلم زدند و مرحوم شیخ طوسی(رحمه الله) در رابطه با فقه، مبسوط را تدوین کرد که تطبیق با مسائل کتاب های عامه بود و علاوه بر این مرحوم سید مرتضی(رحمه الله) و شیخ طوسی(رحمه الله)هر دو نیز کتاب اصولی تدوین کردند و مهم ترین توسعه در عصر شیخ طوسی(رحمه الله) داده شد و این

عصر تا زمان محقق حلّی(رحمه الله)بود تا این که ایشان نیز توسعه هایی دادند و این کتب در رشته های گوناگون معارف اسلامی به تدریج تدوین شد و علم فقه از علم حدیث و اصول فقه جدا شد و اصطلاحاتی که در کتب فقه، رجال یا حدیث و یا اصول فقه عامه بود به تدریج به کتب شیعی منتقل شد و تحول و تکامل عظیمی را ایجاد کرد و تا زمان علامه(رحمه الله) و شهیدین(رحمه الله)مکتب ها مختلفی پیدا شد.

ص: ۳۸۵

بعد از شهید ثانی(رحمه الله) در زمان محقق اردبیلی(رحمه الله) یک روش یا مکتب جدیدی نیز به تدریج از زمان مرحوم محقق اردبیلی(رحمه الله)و شاگردانش همچون مرحوم صاحب معالم(رحمه الله)و صاحب مدارک(رحمه الله) و مرحوم سبزواری(رحمه الله) و دیگران شکل گرفت که این بزرگواران تحت تأثیر محقق اردبیلی(رحمه الله)مکتب عقلی را دنبال کردند محقق اردبیلی(رحمه الله)در کتاب مجمع الفائده و البرهان به ادله عقلی و اجماعات زیاد تمسک می کند و در رابطه با روایات نقادیهای سندی می نماید و همه احادیث کتب اربعه را سر بسته حجت نمی داند از همین رهگذر مرحوم صاحب مدارک(رحمه الله)خبر واحد را با فرض اثبات عدالت راوی که با شهادت دو شاهد عادل نسبت به هر راوی موجود در سند ثابت می شود، حجت می داند و لذا وثاقت راوی به سختی ثابت می شود لهذا در خیلی موارد به اجماعات و شهرت ها تمسک کرده اند و از اصطلاحاتی شبیه اصطلاحات نزد اهل سنت استفاده می کردند و به تدریج قبل از زمان اخباری ها این مکتب بر این مبنا شکل گرفته بود که عکس العملش پیدایش مکتب اخباری گری بود.

مرحوم امین استر آبادی(رحمه الله)که اولین فرد شاخص این مکتب است به این سبک و روش استدلال فقهی حمله نمود و به تدریج بر علیه اکثر فقهائی که از این روش ها استفاده می کردند حمله کرده و آنها را متأثر از اصول فقه اهل سنت و روشهای آنها می دانست و هم اجماع و ادله عقلی را غیر قابل اعتماد دانست و هم علوم اصول فقه و حدیث و رجال را باطل اعلام کرد و روایات کتب اربعه بلکه سایر کتب حدیثی معروف را قطعی الصدور و الدلاله دانست.

بـدین ترتیب اختلاـف شدیـدی بین فقهـای مـا رخ داد و دو روش تاسـیس شـد که روش اخباری ها این بود که عقل، اجماع و ظواهر کتـاب را بـدون وجود روایت مفسـر از حجیت انداختنـد و این حرکت و روش علمی نـام اخباری گری گرفت و فقهای تابع آن، اخباریون یا محدثین نام گرفتند و تا عصـر مرحوم بهبهانی(رحمه الله) این جریان ادامه داشت و فقهای به نامی تابع آن شدنـد تا اینکه ایشان توانست با آن قدرت علمی که داشت این اختلااف را جمع کند البته شاید حکومت های وقت و دسـتگاه دولتی هم در دامن زدن به این اختلاف بی تأثیر نبودند.

علمـایی همچون محمـد امین استرآبـادی(رحمه الله)، فیض کاشـانی و شـیخ حر عاملی(رحمه الله) و علامه بحرانی(رحمه الله) و علامه مجلسـی(رحمه الله)و صاحب حـدائق(رحمه الله) و دهها فقیه دیگر به عنوان فقهای محدث و اخباری معروف شدند و در این راسـتا مرحوم بهبهـانی(رحمه الله)که اصـفهانی الاصل بودنـد ۲۰ سـال در بهبهـان که مرکز علمـای اخبـاری بـود برای دفع شبهات آنان اقامت گزیدنـد و سـپس به کربلا منتقل شـده و به وحید بهبهانی(رحمه الله)معروف شدند و ایشان با تربیت صدها تن از بزرگترین فقها و اصولیون عصر خود موفق شد که به این اختلاف خاتمه دهد. .

عمـده ترین جهـات اختلاـف روشن مسـلک اخباری با مسـلک اصولی را می توان در چهار مورد خلاصه کرد که همین چهار بحث مورد علاج و حلّ توسط مرحوم وحیـد بهبهانی(رحمه الله)قرار گرفت البته همانگونه که گفته شد بیش از هر چیزی منشـا این نزاع، برخی از اصـطلاحاتی بود که به تدریـج در کتب فقهی مـا وارد شـد مخصوصـا در تـدوین کتب اصول فقه، رجـال و درایه که سبب شد تصور شود فقه ما و استدلالات فقهای ما تحت تاثیر فقه عامه قرار گرفته است و برخی از اخباریون این نکته را به عنوان حربه ای علیه اصولیون بکار گرفته و روش آنها را باطل و دور شدن از روایات و احادیث مبارک اهل بیت عصمت و طهارت(علیهم السلام) قلمداد کردند ما اجمالاً به آن چهار مورد اختلاف در روش فقهی اشاره می کنیم.

۱ – اولین و مهم ترین اختلاف در این است که اخباری کل روایات کتب اربعه بلکه کتب دیگر را – مثل فقه الرضا(علیه السلام)، و محاسن و بصائر الدرجات و کتابهای دیگر – قطعی الصدور می داند که باید چشم بسته همه را قبول کنیم و بحث های اصولی و یا حدیثی و رجالی درست نیست و بحث های حجیت خبر عادل یا ثقه و یا جرح و تعدیل در رابطه با روات واقع در سلسله سند روایات صحیح نیست و برخی از اخباریون مانند صاحب حدائق ادله قطعی الصدور بودن روایات کتب را نیز بیان می کنند و در رابطه با تعارض روایات موجود و تقیه بودن نیز تفسیر خاصی دارد و می گوید که ائمه(علیهم السلام) خودشان عمدا روایات متضادی را به اصحابشان القا می کردند تا مورد توجه دشمنان قرار نگیرند و اینها را خود ائمه(علیهم السلام)مشخص کرده اند و یا رواتی که احادیثی را از لسان ائمه(علیهم السلام)جعل کرده اند را رسوا کرده اند.

۲ – مورد دوم نفی جواز استناد به اجماع، عقل و ظواهر کتاب است مگر تفسیری از ائمه معصومین(علیهم السلام)در رابطه با آن وارد شود و برای نفی این سه دلیل، هم به روایاتی استدلال می کنند و هم مدرکات عقل را ناقص و کثیر الخطاء می دانند.

۳ – مورد سوم وجوب توقف و احتیاط در شبهات مخصوصا شبهات تحریمیه است که اخباری به روایات (قف عند الشبهه) و امثال آن عمل کرده و اصل برائت شرعی را قبول ندارند.

۴ – مورد چهارم ردّ و تحریم اجتهاد و تقلید است و آنها قائلند که این مطلب از اهل سنت بوده که در فقه ما هم وارد شده است و ادله ای اقامه می کنند که اجتهاد منهی عنه است و تقلید باطل است و هرکسی بایستی به روایات کتب اربعه و غیره که همگی قطعی هستند مراجعه کند البته بعد صاحب حدائق(رحمه الله)این مورد را رد می کند و می گوید که آن اجتهادی که مد نظر علمای ما هست با اجتهادی که اهل سنت بدان قائلند فرق می کند و اجتهاد و تقلید در فقه شیعه نیز لازم و صحیح است و این مواردی که مطرح شد را یکی یکی علمای اصولی حل کردند و مرحوم بهبهانی(رحمه الله)مفصل در کتاب (الاجتهاد و الاخبار) بحث می کند که کلیه روایات کتب اربعه فضلاً از کتابهای حدیثی دیگر را که قطعی می دانستند، قطعی الصدور نیست همچنین که قطعی الدلاله نیست و شواهد قطعی و زیادی را براین مطلب که خود صاحبان این کتب قطعی الصدور بودن آنها را قبول ندارند، ذکر می کند و اگر هم صاحبان کتب به صدور آنها علم یا وثوق داشته فقط برای خودشان حجت است و برای مجتهدین دیگری حجیت ندارد لهذا بررسی رجال اسناد احادیث لازم است.

ص: ۳۸۸

یکی از شواهدی که مرحوم بهبهانی(رحمه الله)می آورد مبنی بر این که این کتب اربعه حتی نزد صاحبان آنها قطعی الصدور نبوده تالیف کتب رجالی از طرف امثال شیخ طوسی(علیهم السلام) و تصریحات ایشان بر حجیت اخبار آحاد است که اگر روایات قطعی الصدور بودند دیگر نیازمند کتب رجالی نبودیم و بحث از اخبار آحاد که ایشان مطرح کردند لازم نبود مرحوم بهبهانی(رحمه الله) در بحث در مورد دلالات روایات هم بحث می کند که آنها قطعی نبوده و ظهورات و دلالات ظنی است و مفهوم و منطوق و عام و خاص و ظاهر و نصّی دارد که لازم است قواعد حجیت آنها را در اصول فقه ثابت کرد علاوه بر این که قواعد اصولی اضافی در فقه شیعه وجود دارد که اصلاً در اصول اهل سنت آن قواعد موجود نبوده است مانند عمده مباحث حج و امارات و مباحث اصول عملیه که از روایات اهل البیت(علیهم السلام) استفاده شده است و ربطی به اصول فقه عامه ندارد.

بحث نفی حجیت اجماع، عقل و ظواهر کتاب هم همین گونه است که تصور کرده اند اجماع در کلمات اصولیین به معنای اجماع نزد اهل سنت است با این که این گونه نیست چرا که مقصود از اجماع، توافقی است که کشف علمی از تلقی از معصوم کند نه اجماع مورد نظر اهل سنت که گفته اند (امتی لا تجتمع علی خطأ) البته مرحوم شیخ(رحمه الله)قاعده لطف عقلی را هم برای کشف قول معصوم مطرح کرده اند که اصولیون آن را رد کردند.

دلیل عقل هم در کلمات اصولیون تقسیم بندی شده است به عقل نظری قطعی که استلزامات را منقح کرده است و دلالت التزامی در دلیل شرعی درست می کند و عقل عملی قطعی و حسن و قبح عقلی که مستقلات عقلی است و قبلاً عرض کردیم معمولاً در فقه حکمی را به تنهایی نداریم که دلیل شرعی بر آن نباشد.

ص: ۳۸۹

ظواهر کتاب هم با روایات و سنت قابل تخصیص است ولیکن در فرض نبودن مخصص مانند بقیه ظواهر شرعی حجت است بلکه اگر روایاتی مخالف قرآن بود به نحوی که قابل جمع عرفی نباشد باید آن روایت را طرح کرد و این مفاد مجموعه اخبار صادره از معصومین(علیهم السلام)است که معروف به اخبار طرح ما خالف الکتاب است همچنین در روایات صادره از ائمه(علیهم السلام) در موارد زیادی به اصحاب و روات توصیه شده که به ظهورات و دلالات دقیق آیات قرآن استناد شده و مراجعه نمایند.

در رابطه با اصل برائت شرعی یا توقف و احتیاط در شبهات تحریمی نیز استدلال اصولیون بسیار روشن و دندان شکن است که در علم اصول فقه ذکر شده است.

آن اجتهادی هم که در روایات از آن نهی شده است اجتهاد به اصطلاح اهل سنت است که به معنای اعمال رأی و مصلحت اندیشی و استحسانات واقیسه است که احدی از فقهای ما آن را قبول نکردند و اجتهاد در فقه شیعه به معنای اعمال روشهایی است که خود شارع دستور داده در استنباط احکام به آنها استناد کنند از قبیل رجوع به کتاب و سنت و روایات اهل البیت(علیهم السلام) و کیفیت جمع عرفی در موارد تعارض و امثال آن و همچنین رجوع به اصول عملیه و ادله فقاهتی که در خود روایات ثابت شده است و اجتهاد به این معنا نه فقط مشروع که واجب کفایی است و همچنین جواز تقلید نیز با ادله شرعی در فقه اثبات شده است بلکه وجوب اجتهاد و یا احتیاط در کل فقه بر همه مردم ممکن نیست بدین ترتیب به دست پر برکت مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله) و شاگردان عظیم الشان ایشان هم روشهای فقهای بزرگ شیعه متقدم و همچنین بزرگوارانی که بعد از اخباریها بودند، تنقیح و تکمیل شده و هم کلیه شبهات و نقدهای اخباریها پاسخ داده شد و بحمدالله امروز ما تحول عظیمی را، هم در اصول فقه شیعه و هم در روشهای استنباط فقهی آن شاهدیم که میراث گرانسنگ فقهای عظیم الشان ما است.

نکاتی پیرامون روش استنباط در مسائل فقهی ۹۳/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکاتی پیرامون روش استنباط در مسائل فقهی

اجمالاً روش و متد استنباط فقهی در مسائل ابواب فقهی عرض شد و موارد فرق بین مکتب و روش اصولی و اخباری را نیز ذکر کردیم و همچنین ادله و منابع استنباط فقهی در فقه شیعه را مطرح کردیم.

در ذیل این بحث نتیجه گیری می کنیم و اجمالاً آن نکات و روش ها و متدها را وسیع تر، جزئی تر و دقیق تر توضیح می دهیم که یک استدلال فقهی متین و به روز و مطابق باتکامل ها و پیشرفت ها و تعمیق های انجام گرفته در استدلالات فقهی امروز کدام است و چه نکاتی در استنباط و اجتهاد در مسائل فقهی امروز لازم است که بدون آنها اجتهاد ناقص و سطحی است و در حقیقت این نکاتی است که تحولات فقه ما و زحماتی که فقهای شیعه در طول عمر فقه شیعه کشیدند تا این وسعت و دقت را در اجتهاد فقهی ایجاد کرده اند و استدلالات فقهی را به این جا رسانده اند که مثلاً امروز یک استدلال فقهی ما با استدلال ساده شیخ طوسی(رحمه الله) خیلی فرق می کند چرا که عمیق تر، کامل تر، دقیق تر و وسیع تر شده است البته به سبب زحمات خود آن بزرگواران هست که به تدریج این تحولات در فقه شکل گرفته است و این مشخصه و نکات را می توان در ده نکته تلخیص کرد.

نکته اول : لزوم اشراف و اطلاع دقیق بر منابع و ادله اجتهادی فقهی است مانند آیات شریفه و روایات صادره از معصومین(علیهم السلام) – کتاب و سنت – یعنی لزوم جمع آوری آیات الاحکام که در آن مسئله فقهی دخیل است که آنها معمولاً در لابلای استدلالات فقهی در کلمات فقها آمده است و همچنین روایاتی که پیرامون آن موضوع وارد شده است چون این دو ادله اصلی اجتهادی را تشکیل می دهند که عمدتاً منابع ما یا برگشت می کند به کتاب و یا سنت و روایات هم باید از نظر اسناد و متون بررسی شوند و این مستلزم اشراف بر قواعد رجالی و حالات وثاقت روات و یا مسائلی که جایگزین وثاقت آنها است، می باشد همچنین دسته بندی روایات هر مسأله که چند طائفه از روایات در آن مسئله وجود دارد و دلالت آنها و تنافی و عدم تنافی و جمع عرفی میان آنها است که این نکته مهم ترین بخش استدلال فقهی را تشکیل می دهد زیرا که موجب ایجاد دلیل اجتهادی – که اکمل و اقدم الادله است – می باشد لذا می بینید فقهای ما در مسائل فقهی بیشترین بحث ها و متراکم ترین تحقیقاتشان بر روی همین بخش از استدلالات است و قبلاً عرض شد که بحمدالله روایات فقه شیعه زیاد بوده و در همه مسائل وجود دارد و منابع روائی ما بسیار غنی و متراکم است.

ص: ۳۹۱

می توان برای نمونه عرض کرد که فقط در کتاب کافی ما بیش از ۱۶ هزار حدیث در احکام فقهی وجود دارد که بیش از مجموع روایات صحاح سته اهل سنت است که در اعم از فقه و غیر فقه وارد شده است و اساساً گفته می شود که مجموع روایات اهل سنت که در مسائل فقهی که از پیامبر(صلی الله علیه وآله) – معصوم(علیه السلام) – نقل شده است بسیار محدود و ناچیز است و سایر روایایتشان فتاوای صحابه است که برای مجتهدین حجیت ندارد.

نکته دوم : لزوم اشـراف و اطلاع بر اقوال فقهـاء است خصوصا قـدمای از اصـحاب، این مسـئله نیز از جهاتی مهم است چرا که اولا: اقوال فقها مخصوصا قدما در خیلی جاها کاشـفیت از اجماعات و ارتکازات متلقی از معصومین(علیهم السـلام)را مشخص می کنـد که به طـور مسـتقیم سـنت و قول معصوم را اثبـات می کنـد و فهم این کاشـفیت از قول معصوم(علیهم السـلام)بـدون مراجعه به اقـوال دقیق علمـای سـابق و فهم جوّ فقهی آن مسـئله در آن زمانهـا میسـر نیست و ثانیـاً: اقوال فقهـا دارای فایـده غیر مسـتقیم نیز می باشـد زیرا که فقها هم این روایات در دسـتشان موجود بوده است و نزدیک به زمان معصوم(علیهم السـلام) می زیسـته اند ولذا اسـتظهارات آنها و نکاتی را که در اسـتظهار ذکر کرده اند در فهم آن روایات بسیار مفید است و ممکن است قرائنی به دست بدهد که فهم این قرائن خیلی کارگشا است البته تصور نشود که این ها تاثیر انحرافی است بلکه برعکس اسـت تاثیر درست در فهم روایات و اسـتظهار از آنها است و خیلی وقتها که انسان می بیند همه فقهای گذشـته این استفاده و استظهار را از روایتی مطرح می کننـد مشـخص می شود که این دلالت و اسـتفاده صـحیح است و همچنین اطلاع بر اقوال فقهاء گذشـته ارتکازات متشـرعه را درست می کنـد و به عنوان قرائن معنوی می توانـد اسـتظهاری را تشـکیل دهد فلذا می بینید فقهای ما در این قسمت هم به اقوال قدما و تتبع در آنها خیلی بها می دهند این هم یک نکته است که صحیح و مهم می باشد.

نکته سوم : لزوم اشـراف و اطلاـع کـافی از سـیره هـای عقلاـیی و فهم عرف مخصوصـا در بـاب معاملات است که در عقود و ایقاعات این سـیره ها و بناهای عرفی و عقلائی و یا متشـرعی موجود است و اساساً فهم عرف و نقش عرف در این ابواب - که در قالب انواع سیره عرف عقلا قبلاً گذشت - در فقه خیلی مهم است و اشراف بر آنها قهراً لازم است و تحلیل درست از سیره عقلاـ و وجـدانی مطـابق آن وجـدان عقلاـئی داشـتن در اسـتدلال فقهی در ابواب مـذکور بسـیار مهم است و یکی از امتیازات تحقیقـات مرحـوم شـیخ(رحمـه الله) در مکـاسب همیـن تحلیلهـای ایشـان می باشـد و همچنیـن از امتیـازات مرحـوم میرزای نـائینی(رحمه الله) در فقه مکـاسب ایشـان است که ایشـان خیلی زیبـا سـیره عقلاـء را در مکاسب تحلیل و توضـیح می دهنـد و اشـراف و ذوق عقلائی دقیق و مطابق با سـیره و بناهای عقلائی دارنـد مثلاً تقسـیم بندی عقود به عقود عهدی و عقود اذنی و یا جواز و لزوم در خیـارات به جواز و لزوم حقی و معاملی و جواز و لزوم حکمی که از بهترین تحلیلات ارتکازات عقلائی اسـت از ابـداعات ایشان در فقه مکاسب است که شایـد از بهترین مباحث عقود و ایقاعات رایـج در دنیای امروز محسوب می شود و این دلیل بر آن اشراف و قدرت تحلیل عرفی و عقلائی ایشان است.

همچنین یک فقیه باید در اسـتفاده از سـیره و بنای عقلاء ریشه و تاریخ آن را ببینند که در زمان معصوم(علیه السلام) بوده است یا نه؟ تا از عـدم ورود ردع بتوانـد امضاء و حجیت بفهمـد چون حجیت سـیره همانگونه که گذشت از باب کاشـفیت از سـنت است و بایستی این کاشفیت به علم یا اطمینان برسد و حجیت آن نیازمند کشف امضای شارع است.

یکی از اشکالات عمده که مطرح می شود این است که شاید این سیره که در حال حاضر وجود دارد مستحدث باشد و در زمان شارع موجود نبوده است تا از عدم ردع امضاء و تقریر آن را کشف کنیم البته در بعضی از موارد روشن است که سیره در زمان معصوم(علیهم السلام) هم بوده است ولیکن برخی از سیره ها مشخص نیست که در آن زمان هم بوده است یا خیر و این احتمال برای عدم کشف قطعی کافی است زیرا که احتمال می رود که سیره ای در کار نبوده که ردعی وارد نشده است و وقتی این احتمال آمد استدلال قطعی باطل می شود و نتیجه تابع أخسّ مقدمات است.

فقهای محقق این اشکال را پاسخ داده اند که راههایی می توان جست که از این گونه سیره ها هم بتوان کشف امضا کرد مثلاً اگر که سیره به این شکل در زمان معصوم(علیهم السلام) نبوده است ولی مشابه آن با نکته ای که در آن و غیره مشترک است در آن زمان موجود بوده است و از آن نکته ردعی صورت نگرفته است همین عدم ردع کفایت می کند و می رساند که آن نکته امضا شده و مقبول شارع است.

نکته چهارم : نکته مهم دیگر اتقان و دقت در فهم قواعد اصولی و فقهی است.

اولاً: فهم این قواعد و حدود و ثغور هر قاعده بادقت کامل لازم است که دارای چه شرایطی است.

ثانیاً: دقت در پیاده کردن آنها است که در تطبیق اشتباهی صورت نگیرد و در جایش از آن استفاده شود و این دقت کاری های فوق العاده لازم دارد که علمیت و اجتهاد فقیه در آن نمایان می شود و از اینجا نقش قواعد اصولی و فقهی در اجتهاد روشن می گردد چه قواعدی که مربوط به دلیل فقاهتی و اصول عملیه است مثل استصحاب، برائت و احتیاط و یا قواعدی که مربوط به ادله اجتهادی است مثل جمع عرفی و تعارض و استلزامات عقلی که بکار گیری فقهی آنها خیلی مهم است و اگر به صورت ناصحیح در فقه تطبیق داده شود استدلال ضعیف و نادرست جلوه می کند و همچنین است قواعد فقهی که آنها هم بسیار مهم است و لازم است که بطور دقیق در فقه تطبیق داده شود و بعضی از این قواعد در فقه کلیدی است که اگر کبرای آنها اثبات شود خیلی از ابواب را می گشاید مثل (اصاله الصحه و المشروعیه در عقود) که مرحوم سید(رحمه الله) بسیار از آن استفاده می کنند و آن را به عنوان قاعده و دلیل اجتهادی حاکم بر استصحاب فساد در عقدی که مشروعیتش مشکوک است جاری می کند ایشان می گوید هرجا که در مشروعیت عقدی شک کنیم اصاله الصحه در عقود داریم مگر اینکه یکی از عناوین مبطله ای مثل غرر، ربا و عناوین دیگر در کار باشد که با این قاعده می توان اکثر عقود مستحدثه را مشروع و صحیح دانست.

ص: ۳۹۴

البته این قاعده اصل صحت در عقود در مباحث حقوقی جدید روز هم وجود دارد تحت عنوان اصل صحت قرار دادها و توافقات متعاقدین که بر آن توافق می کنند و ایشان به این قاعده اصاله الصحه در عقود مضاربه، مزارعه، مساقاه، شرکت، اجاره و امثال آن تمسک می کند و با این اصل می توانیم خیلی از شرایطی را که نسبت به شرطیت یا مانعیت آن در عقدی شک داشته باشیم و دلیل اجتهادی نیز بر آن نباشد نفی کنیم و صحت آن عقد فاقد آن شرط یا واجد آن مانع مشکوک را اثبات کنیم مثلاً مضاربه با کالا را صحیح بدانیم و شرطیت نقدین یا پول را در آن نفی کنیم.

بنابراین فهم قواعد اصولی وفقهی - چه آنچه که مربوط به دلیل اجتهادی و چه آنچه که مربوط به دلیل فقاهتی و اصل عملی است - بسیار مهم است و پیاده کردن و تطبیق دقیق و صحیح آن در فقه و همچنین نسبت سنجی میان آنها و تشخیص حاکم و محکوم و مقدم و مؤخر آنها یک مشخصه چهارمی است که حجم وسیعی از بحثها و روشهای اجتهاد فقهی امروز مربوط به آن می شود که عدم اشراف و علم دقیق به این قواعد و یا غفلت از تطبیق دقیق آنها موجب خطا و اشتباه در استنباط فقهی می شود.

مشخصات یک استدلال فقهی ۹۳/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشخصات یک استدلال فقهی

بحث در مشخصات و مستلزمات یک استدلال فقهی متین و دقیق بود و عرض شد که جهات و نکات تفصیلی یک استنباط درست و صحیح نکات مختلفی است که چهار نکته و مشخصه آن گذشت که عبارتند از.

ص: ۳۹۵

نکته اول: لزوم اشراف و اطلاع دقیق بر آیات و روایات و در این رابطه نقش و تاثیر علم حدیث، رجال و تفسیر و آیات الاحکام در استدلال فقهی روشن می شود.

نکته دوم: لزوم اشراف و اطلاع بر اقوال فقها مخصوصا قدمای از اصحاب.

نکته سوم : لزوم اشراف و اطلاع کافی از سیره ها و بناهای عرفی عقلایی و متشرعی.

نکته چهارم: اتقان و دقت در فهم قواعد اصولی و فقهی و همچنین درست و دقیق تطبیق دادن و بکار گیری آنها در مسائل فقهی، چه قواعدی که دلیل اجتهادی می باشند و چه قواعدی که اصل عملی و دلیل فقاهتی هستند .

در این بحث به بیان نکات دیگری می پردازیم:

نکته پنجم : که به نظر ما این نکته هم مهم است; در این که استدلال فقهی دقیق تر بشود و خطائی در آن موجود نباشد، فهم موضوعات مربوط به فقه و مسائل فقه است چه موضوعات قدیم و چه موضوعات جدید و مستحدثه زیرا که فهم دقیق و علمی

این موضوعـات خیلی مهم است مثلاًـ نسبت به موضوعات قـدیمی بایـد گفت عناوین مختلفی در ابواب فقهی در فقه ما مطرح شـده است که در مـورد بعضـی از این موضوعـات دقت کـافی نشـده است البته در برخی هم تحقیقـاتی شـده است مثـل تحقق اوقـات صـلات و قبله و اوزان و مقادیر ولی در خیلی از آن موضوعات تحقیقات کاملی صورت نگرفته است مثلا در مورد این موضوع که خوردن حیوانات دریایی که فلس دارنـد جایز است تحقیق نشـده که این فلس چیست ؟ امروزه ۴ نوع فلس کشف شده است که برخی از آنها با چشم مسلح دیده می شود و برخی هم اسـتخوانی هسـتند سؤال اینجاست که آیا تمام اینها فلس محسوب می شود یا نه؟ مثال دیگر انواع طیور محرم است که باید صـفیف آنها بیش از دفیفشان باشد و یا موضوع اسـتحاله که به چه چیزی انجام می گیرد آیا این مواد شـیمیایی که به اجزا میته می زننـد و آنها را به چیز دیگری تبـدیل می کننـد مصـداق اسـتحاله است یا خیر و یا مثلا الکل و انواع مصـنوعی آنهاماننـد آنچه که متخذ از خمر هست، می باشـند تا نجس باشد؟ و آیا حکم خمر را دارنـد؟ و اینهـا و صـدها موضوع دیگر فقهی گرچه موضوعات احکام هسـتند ولی تحقیق در آنها برای فقیه مهم است چون گـاهی اوقـات مشـخص کردن آنهـا مربوط به فقیه می شود چون در شـبهه مفهومیه مؤثر است و شـبهه و اختلاف و شک در حدود مفهومی آنها است.

پس اولا: خیلی از موضوعات در شبهه مفهومیه مؤثر می باشند که تشخیص آنها وظیفه فقیه است نه مقلّد و ثانیاً این که برخی از این موضوعات کلی و دقیق هستند مثل اوزان مقادیر که مکلف قادر نیست آن موضوع را بشناسد ولذا در فقه امروز موضوع شناسی مفهومی و مصداقی هر دو لازم و ضروری است.

این مطلب در نوع دوم از موضوعات یعنی موضوعات جدید الحدوث نیازمند به تحقیق بیشتری است مثلا مرگ مغزی – حیات نباتی – آیا مرگ است یا خیر ؟ که با دستگاه حیات نباتی بدن انسان را تا مدتها نگه می دارند و در مسائل مستحدثه علم طب این قبیل موضوعات مستحدثه زیاد وجود دارد که این موضوعات نیازمند بررسی و تحقیق است مثلاً در باب معاملات، عقود و معاملات جدید زیادی وجود دارد که باید تشخیص داد مندرج تحت کدام معامله است و آیا صحیح است یا باطل، مثلاً اینکه این بانک ها چه عقودی را انجام می دهند و ماهیت انواع معاملات عدیده ای که انجام می دهند صحیح است یا خیر و دارای چه احکامی است و همچنین حقیقت پول اعتباری – اسکناس – چیست که فهم حقیقت این موارد لازم است و تا این موضوعات در فقه شناخته نشود نمی توان حکم آن را استنباط کرد و تمام این موارد را می توان تحت عنوان موضوع شناسی جمع کنیم چه موضوعات مستحدثه و چه حدود و مصادیق موضوعات قدیمه که الی ماشاء الله این موضوعات زیاد هستند .

نکته ششم : اشراف و اطلاع بر افکار و اقوال و موضع گیری های فقهی مذاهب اسلامی و یا حقوقی دیگر که سابقاً فقهای ما این اطلاع و اشراف بر آنها را در فقه تطبیقی انجام می دادند مثلاً کتاب تذکره و منتهی المطلب علامه(رحمه الله) و مبسوط شیخ طوسی(رحمه الله)کتابهای فقهی استدلالی تطبیقی بوده است بلکه مرحوم علامه(رحمه الله) در کتاب مختلف میان آراء و اختلافات فقهای ما هم تطبیق داده و استدلالات هریک را با مختار خودش ذکر کرده است تا این که فقها همه ادله را ببینند و استفاده نمایند و به این نکته امروز نیاز داریم مخصوصا در فقه وضعی - حقوق در معاملات - که دیگران هم حرف دارند و این گونه نیست که حرفهای آنها کلاً نادرست و باطل محض باشد بلکه خیلی از بحثهایشان در ابواب معاملات و مسائل حقوقی که بخش عظیمی از فقه را همین احکام تشکیل می دهند قابل توجه است فلذا لازم است کلمات آنها هم دیده شود در اینجا به چند مورد در همین موضوعاتی که در فقه در ابواب معاملات طرح شده است اشاره می کنیم.

مثلا ما بیع - بلکه عقود - را تقسیم می کنیم به عقد صحیح و فاسد لیکن در حقوق و برخی از مذاهب عامه عقد را به سه قسم تقسیم می کنند

۱) عقد صحیح و

۲) عقد فاسد و

۳) عقد صحیح نسبی که قابلیت تصحیح را داراست و مثال می زنند به عقد فضولی یا مکره که اگر فضولی مال دیگری را فروخت این عقد اثری ندارد ولی قابل تصحیح است و باطل نیست یعنی نقصی دارد - که اجازه یا رضای مالک است - و اگر تکمیل شد صحیح خواهد بود همچنین عقد مکره که اگر بعد از عقد راضی شد عقد صحیح می شود و نیازمند عقد جدید نیست بر خلاف عقد باطل که باید تجدید شود و قابل تصحیح نیست و با اجازه و رضا بعدی درست نمی شود و انشا و تعاقد جدید می خواهد مثل عقد صبی و مجنون و یا عقدی که تطابق میان ایجاب و قبول نداشته و آثاری براین تقسیم بندی بار می کنند که ما نیز همان آثار را داریم.

در بحث اجازه، در صحت عقد فضولی ما حرفهایی داریم که از بحث های خیلی مفصل کتاب بیع مکاسب است که گفته شده است آیا اجازه علی وجه النقل است یا علی وجه الکشف و آیا کشف حقیقی است و یا حکمی و یا انقلابی و آنها هم حرفهایی دارند و وقتی بحث آنها را می بینیم احتمالاتی را مطرح می کنند که در بحث فقهی ما نیست مثلاً آنها باب تازه ای را باز کردند که لااقل قابل طرح است به این صورت که قائلند عقد فضولی عقد صحیح نسبی است و در صحت آن، عدم ردع مالك پس از علم کافی است و اجازه هم لازم ندارد شبیه آن چیزی که در باب وصیت داریم که عدم الردع را کافی می دانند و قبول در وصیت مطلقا و یا در وصیت عهدی لازم نمی دانند و در آن شرط نیست و این نوعی توسعه در باب صحت و نفوذ معاملات است یا در باب ارکان عقد، که ماهم آن را مطرح می کنیم و قائلیم که ایجاب و قبول و متعاقدین و عوضین هر کدام رکن هستند لیکن آنها ارکان را به نحو دیگری تقسیم بندی می کنند که اطلاع بر تقسیم بندی آنها هم لازم است و یك مطلبی را در ارکان می آورند به نام سبب از عقد که غیر از انشا و ایجاب و قبول و محل عقد است و بحث های مفصلی تحت عنوان سبب مطرح می کنند.

در برخی از بحثهای جدید فقهی که ملاحظه کردیم بر آن اشکال کردند و تصور نمودند که مقصود آنها از سبب، داعی متعاقدین است ولذا گفته اند که داعی، رکن عقد نیست و حال آن که مقصود آنها از سبب، غرض نوعی و اصلی از معامله است که قوام صحت عقد نزد عقلاء می باشد و قوام عقد به صرف اعتبار محض نیست و این غرض نوعی یا سبب در عقود بسیار مهم است و این غیر از داعی شخصی است و تخلف از آن موجب بطلان عقد است و فقهای ما آن را در بحث شرایط عوضین ذکر می کنند و می گویند یکی از شرایط عوضین در بیع قدرت بر تسلیم است که اگر مالی را فروختید ولیکن قدرت بر تسلیم ندارید مثلاً مالی از طرف سلطان غصب شده است می گوییم بیع باطل است اما باید دید که چرا بیع باطل است با وجود اینکه تملیك و تملك آن مال معقول است چون هنوز موجود و مملوك بایع می باشد و مال هم سالم است و انشا هم تمام است و موضوع و محل عقد آن هم موجود است و مالیت نیز دارد پس چرا بیع آن باطل باشد و چرا مقدور التسلیم بودن را ضمن شرایط صحت عقد در شرایط عوضین گفته ایم این همان سبب است که می گویند مقصود اصلی از معامله بیع در اختیار مشتری قرار گفتن است و همین نکته قوام عقد بیع نزد عقلاـ است و مجرد لقلقه انشاء تملیك کافی نیست هر چند معقول و ممکن باشد بلکه قدرت بر تسلیم لازم است تا بیع عقد عقلائی باشد و الا در روایت نیامده است که قدرت بر تسلیم شرط صحت بیع است بلکه در فتوای قدما آمده است که این بیع باطل است البته برخی خواسته اند از روایات بطلان بیع عبد آبق بدون ضمیمه این استفاده را بکنند .

حاصل این که امثال این نکات زیاد است چه در مباحث معاملات در مذاهب فقهی اسلامی دیگر و چه در فقه وضعی حقوق روز که می توان فقه را با اشراف بر آنها قوی تر و به روز کرد و ضمناً فقه زنده تر و تطبیقی و قابل عرضه می شود و با حقوق روز تطبیق داده می شود و امتیازات و فروق آن متجلی می شود که هم برای حوزه و هم دانشگاهها امروز لازم است.

نکات کلیدی ۹۳/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نکات کلیدی

نکته هفتم: که این نکته به تدریج در بحث های فقهی ایجاد شده است بحث تنظیم و مهندسی مسئله است که در یک مسئله فقهی جهات مختلف از هم جدا شود و در هر جهتی ابحاث مربوط به آن جهت طرح شود و با ابحاث دیگر خلط نشود مثلا تعریف مسئله و شروط مسئله و موانع آن و تشخیص اصول عملیه در هر جهت و بیان ادله لفظی، که لازم است این نکات و جهات از یکدیگر جدا و تفکیک شوند و این نکته روش بحث در هر مسئله ای را شفاف تر و علمی تر و دقیق تر می کند مثلاً وقتی انسان مقایسه می کند روش بحث و تدوین کتاب جواهر را با روش بحث در کتاب حدائق، ملاحظه می کند که در جواهر حالت امتزاج جهات بحث یک مسأله است أما در حدائق، ابتدا جهات هر مسأله ای را تفکیک می کند و در هر جهت جداگانه به مسئله می پردازد و این یکی از ویژگیها و امتیازهای کتاب حدائق بر کتاب جواهر است که مورد توجه فقها قرار گرفته است و این روشی است که هر چه بیشتر اعمال شود روش استدلال فقهی مستحکم تر و جهات علمی آن بیشتر روشن می شود که لازم است روش در استدلال فقهی مورد توجه قرار گیرد.

ص: ۴۰۰

نکته هشتم: که این نکته نیز مهم است و قبلا عرض شد، این است که لازم است که در هر بابی از ابواب فقه آنچه از ابحاث آن باب کلیت داشته و با عنوان عام آن باب تناسب دارد و مختص به فرع خاصی و یانوع خاصی از آن باب نیست جدا شده و به عنوان کلیات آن باب مورد بحث قرار گیرد مثلا در کتاب بیع، مسائلی است که عام است و اختصاص به عقد بیع ندارد و در هر عقد یا معاوضه ای جاری است که باید آن مسائل جدا شده و تحت عنوان قواعد عامه عقود بحث شود نه اینکه در ضمن بحث فرعی به آن پرداخته شود یا اینکه مشاهده می شود مسئله ای در باب بیع وجود دارد که اصلاً مرتبط با بیع نیست بلکه مربوط به عقود فاسده است که باید در احکام عامه عقد فاسد بحث شود و به احکام کلی آن بپردازند و الا در خیلی جاها ممکن است از آن نکته عام غفلت شود که متأسفانه موارد آن در فقه ما بسیار است مثلا معاطات مربوط به خصوص بیع نیست که در آن قرار گرفته است و باید عقد و یا تصرف انشائی با فعل نه لفظ و یا عدم احتیاج آن به لفظ در یک جا و مستقلا بحث شود که آیا در تصرفات انشائی لفظ شرط است مطلقا و یا شرط نیست مطلقا و یا باید قائل به تفصیل شد نه این که در بیع، اجاره، مضاربه، مساقاه و مزارعه مدام از آن بحث کنند چنانکه این رویه ثابت است .

ص: ۴۰۱

مثال بعـدی این است که در کتاب حـدود مثلا قاعـده «درأ، حـد به شـبهه» در یکی از فروع حد زنا بحث می شود و حال آنکه این قاعده کلی در حدود بلکه مطلق مجازاتها است و باید این مباحث درست مهندسی شود و کلیت آنها به بحث گذاشته شود و استثنائاتش هم بیان شود و بعد وارد تفریعات و زیر مجموعه شوند البته در هر عقدی هم یک سری احکام خاص به آن عقد داریم که باید تحت عنوان تفصیلی آن عقد بحث شود مثلا احکام خاص بیع و احکام خاص اجاره و احکام خاص مضاربه که لازم است در آن عناوین تفصیلی عقود بحث شود اما اگر مسئله ای مختص به عقدی نیست و کلی است نباید ضمن تک تک ابواب و هر عقدی بحث شود چون تکرار، مملّ است و همچنین موجب می شود که کلیت آن حکم مشخص نشود و همچنین مناسب است برخی از عناوین تفصیلی عقود را به نکته مشترک آن ارجاع دهند و یا تقسیم بندی فنی در آنها انجام گیرد مثلاً انواع عقود اذنی را تحت عنوان عقود اذنی بحث کننـد و یـا عقود مشـارکت را تحت عنوان انواع شـرکتها بحث کننـد و این جهات فنی هر چه بیشتر و بهتر اعمال شود بحث، فنی تر و برکات علمی و عملی آن بیشتر خواهد شد و بهتر قابل ارائه می گردد.

نکته نهم: نکته دیگر مسـئله شـمولیت و احـاطه نگـاه فقهی است که از آن به فقه محیـط تعبیر می کنیم زیرا که هر مسـئله ای با مسـئله دیگر و یـا بـابی بـا باب دیگر فقهی فرق های دارد و در هر بابی روشـهای خاص و یا ادله خاص و قواعـد خاص موجود است همچنین سنخ موضوعات و تحلیلات فقهی آنها با یکـدیگر فرق می کنـد صـحت و فساد در عبادات یک معنا دارد و در معاملات یک معنای دیگر و ممکن است روش استدلالی در هر باب دارای مختصاتی باشـد که باید به آنها توجه شود مثلاً در باب معاملات لازم است به سیره ها و بناها و تحلیل های عقلا توجه شود بخلاف باب عبادات که تعبد به نصوص در آن بیشتر است که احـاطه فقهی بر همه ابواب فقه موجب صـحت نگـاه و دقت در بکـارگیری روش هـا و مختصات هر مسأله یا بابی می شود و مانع از خلط میان آنها می گردد و همچنین ابواب فقهی ملازمات یا مشترکاتی نیز دارد که بایـد مورد توجه قرار گیرد و عموماً استدلال در ابواب فقهی نیازمنـد احاطه به همه روش ها است یعنی اگر محقق یک روش را دیـد و از روش های دیگر قطع نظر کرد دچار مشکل می شود بنابراین اشـراف به همه روش ها، مختصات و مشترکات ابواب فقهی و ارتباط میان فروع و مسائل گوناگون فقهی بسیار لازم و مهم است و در استنباط صحیح و دقیق دخیل است و ممکن است خیلی جاها دلیل بر مسئله ای تحت عنوان آن مسئله ذکر نشده باشد و در فرع دیگری بیان شده باشد همانگونه که در کتب حدیث هم برخی روایات در ابواب دیگری است مثلاً در وسائل الشیعه صاحب وسائل برخی از احادیث را تحت عنوانی جمع می کنـد و بعـد می فرماید (و یأتی) یا (و تقـدم ما یـدل علی ذلک)مثلا در کتاب دیه روایاتی را می دیـدم که اگر قتل خطا در ماه حرام واقع شود دیه تغلیظ می شود و صوم شـهرین از اشـهر الحرام کفاره آن است که در ذیل آن می فرمایـد (تقدم ما یدل علی ذلک) که در باب صوم روایت دیگری را مطرح می کنـد و مخصوص قتل در حرم است که لازم بود آن را در اینجا هم ذکر می کرد بنابراین احاطه بر ابواب فقه و ارتباط بین ابواب بسیار مهم است .

نکته دهم: آخرین نکته، نظریه پردازی فقهی است یا فقه النظریات است که امروز هم مورد نیاز نظام جمهوری و دولت اسلامی است و هم مورد نیاز حوزه ها و محافل علمی و تحقیقاتی و دانشگاهی است برخی از امور در مسائل فقهی و غیر فقهی مربوط به فقه است و اموری است که نیازمند نظریه پردازی فقهی است و لازم است از نظر فقهی حکم تئوری کلی آن مشخص شده و نظریه کلی آن داده شود چون مسئله فقهی است که حکم شرعی را در بر دارد و باید حکم شرعی آن نظریه را اثبات کنند که به آن فقه النظریات گفته می شود که باید مثل مسائل خرد و فردی اثبات فقهی یا نفی شود و این قبیل احکام فقهی مربوط به موضوعاتی است که مرتبط است با جامعه مثل نظریه ولایت فقیه و حکومت اسلامی که مرحوم امام(رحمه الله) در فقه مکاسبشان این کار را پیاده کردند که یکی از امتیازات و افتخارات بحث ایشان در نجف همین مبحث بود که تحولی در فقه بود و مضافا بر برکات عملی آن، فقه را نیز بارور کرد و این قبیل نظریه پردازی های فقهی از متن فقه است مثلا نظریاتی که در اقتصاد مطرح است بخشی از آن فقهی است مثل نظریه فقهی در رابطه با مالکیت اراضی و منابع طبیعی که آیا مالکیت آن عمومی است یا خصوصی و یا مختلط است و آیا هر کسی می تواند هر معدنی و یا زمینی را مالك شود؟ یا نظریه فقهی در رابطه با پولهای اعتباری و احکام آن و این قبیل نظریات فقهی محض هستند و تا این نظریه هایی که زیر بنا نظام اقتصادی است مشخص نشود اقتصاد اسلامی مشخص نمی شود و جوابگو نخواهد بود و یا در حقوق، نظریه عقد و نظریه شروط ضمن عقد و صدها نظریه دیگر موجود است و یا در باب احکام و سیاسات در ابواب حدود، قصاص و دیات نظریات و سیاسات عامی پیرامون مجازات موجود است که برخی در فقه الجزاء بسیار مهم است و لازم است مشخص شود و مشخص نشدن آن آثار عملی منفی بسیاری دارد چه در حوزه و چه در دانشگاه و چه در محافل حقوقی یا محاکم قضایی و چه در قانون گذاری که عدم استخراج این نظریه های مهم، قوانین ما را هم مختل می کند.

البته بحث نظریه پردازی، خـاص به فقه نیست و در علوم دیگر هم برخی از نظریه پردازیها ریشه در مسائل و احکام فقهی دارد که جمع آوری آن احکام منجر به نظریه پردازی در آن علوم و زمینه ها می شود و خیلی از مسائل و مشـکلات را حل می کند مثلاًـ شـهید صـدر(رحمـه الله) در آخر رسـاله عملیه نـوین خودشـان (الفتـاوی الواضـحه) بحـثی را تحت عنـوان (نظره عـامه فی العبادات) اضافه کرده است که در آن نظریه پردازی جامعه شناسی اسلامی نموده است و فلسفه عبادات و نقش عظیم آن را در جامعه مدنی اسـلامی مشـخص کرده است یعنی یک نظریه اجتماعی ارائه داده است که نظریه ای بسـیار مهم در جامعه شناسی اسلامی است که چگونه عبادات اسلامی جامعه را متحول می سازد و چه برکات اجتماعی دارد .

این نظریات مورد ابتلا جوامع بشـری امروز و فرهنگ های معاصر می باشد که مورد تاکید رهبری هم قرار گرفته است که باید با نظریه پردازی درست و علمی اسـتنباط شده از احکام و معتقدات اسلامی در مقابل نظریات غلط غربی نظریات اسلامی را در همه زمینه هـا نهـادینه کرد و این نکته هم از نـافع ترین نکـات بحث مـا است که متأسـفانه در روش فقهی مـا به آن توجه لازم نشده است.

تاریخ فقه و ادوار تکاملی آن ۹۳/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تاریخ فقه و ادوار تکاملی آن

عنـوان پنجم از شـش عنوانی که در این مـدخل ذکر کردیم تاریـخ فقه و اجتهـاد شـیعی و ادواری است که بر این فقه مبـارک گذشته است که می بایست تحت عنوان تاریخ فقه از سه بحث و موضوع بحث شود.

ص: ۴۰۴

بحث اول: بحث در معنای فقه اجتهادی نزد امامیه است .

بحث دوم: در مشخصه ها و معالم اصلی این فقه و فرق آن با مذاهب اسلامی دیگر بحث می شود .

بحث سوم: مراحل تکوین و تکامل فقه امامیه است – که بحث اصلی است – و به دست فقهای بزرگوارمان ایجاد شده است .

بحث اول :فقه اجتهاد یا اجتهاد فقهی نزد امامیه

اجتهاد لغهً مأخوذ از جُهـد به معنای طاقت وسـعی و یا جهـد به معنای مشـقت و زحمت است و اینگونه تعریف کرده انـد، بذل وسع برای انجام عملی که مشـقت دارد (اجتهد فلانٌ) یعنی برای انجام عمل با مشقتی بذل وسع کرد بنابراین «اجتهد» در اموری که آسان و ساده است صدق نمی کند این معنای لغوی روشن است.

امـا معنـای اصـطلاحی اجتهاد، خاص به بـذل وسع در احکام شـرعی است که در میان مـذاهب فقهی دو معنا دارد که خیلی ها غافل از این دو معنا هستند.

۱ – یکی به معنای اعمال رای و ذوق و استحسانات است که برخی از مذاهب در جایی که نصی از کتاب و سنت نیابند اعمال رای کرده و با قیاس و استحسان و یا مصلحت اندیشی حکمی را برای آن مسئله بیان می کنند و این نگاه، در فقه عامه به مکتب اجتهاد یا رأی معروف است که یک نحو جریانی است که در فقه عامه ایجاد شد و برخی از مذاهب معروف عامه به مکتب رای واجتهاد اشتهار یافتند مثلا فقهای مذهب احناف، کسانی هستند که این مسلک را متبنی شدند و با عنایت حکومت های بنی امیه و بنی عباس و عثمانیها، آن مکتب را در جهان اسلام منتشر کردند که مشهورترین و وسیع ترین مذهب فقهی اسلام شد و معنای دوم همان معنایی است که در فقه ما و در عرف شیعه وجود دارد یعنی بذل وسع جهت استخراج احکام از ادله شرعی – کتاب و سنت – که اجتهاد در استفاده از خود کتاب و سنت است نه اعمال رای – معنای اول – و این دو معنا با یکدیگر فرقهایی دارند که به آنها اشاره می کنیم.

فرق اول : اجتهاد به معنای اول، اعمال رای بوده و همچنین استفاده از ظنون است لااقل در جایی که نصی از کتاب و سنت نباشد در صورتی که معنای دوم اجتهاد، تطبیق کتاب و سنت است و تفریعاتی است که حکم آنها به کتاب و سنت ارجاع داده می شود.

فرق دوم: اجتهاد به معنای اول یکی از منابع استنباط محسوب می شود لااقل جایی که کتاب و سنت در آن نباشد و مثل کتاب و سنت دلیل بر حکم واقعی می شود یعنی مذاهبی که این را قبول دارند یکی از ادله فقه را قیاس، استحسان و مصالح مرسله قرار می دهند لیکن اجتهاد به معنای دوم نزد فقیه شیعی یکی از ادله نیست بلکه نفس رجوع به کتاب و سنت بوده و استفاده از آنها را اجتهاد می گویند پس اجتهاد به معنای اول یکی از ادله است ولی به معنای دوم، همان معنای لغوی بذل جهد و وسع برای استفاده احکام از کتاب و سنت می باشد.

فرق سوم: که این فرق، لازمه فرق دوم است و این گونه تصویر می شود که اجتهاد به معنای اول در حقیقت یک نوع اعتراف و اذعان به قصور منابع اصلی و کتاب سنت در فقه است و این که در جاهایی، نمی توان حکم را از کتاب و سنت استفاده کرد فلذا نیازمند منبع دیگر می باشند یعنی آنها قائلند که نصوص شرعی کم است و به جهت این کمبود، رای، قیاس، استحسان و مصلحت اندیشی را به عنوان مرجع و منبعی قرار دادند و این مشکل در مذاهب عامه رخ داد و خلفا و حکام جور در آن نقش اساسی داشتند.

ص: ۴۰۶

با روی کار آمـدن خلافت انحرافی که بعد از وفات پیامبر(صـلی الله علیه وآله) در جامعه اسـلامی آن زمان ایجاد شد جامعه با دو مشـکل اساسـی مواجه شد یکی عدم اطلاع صـحابه از احکام و سـنت پیامبر(صلی الله علیه وآله)زیرا که رسول الله(صلی الله علیه وآله) تفصـیل سـنت را به اهل بیت(علیهم السـلام) و امیر المومنین(علیه السلام)داده و ابواب علمشان را نزد ایشان قرارداده بودنـد و دلیـل آن صـریح روایـات صـادره از پیـامبر(صـلی الله علیـه وآلـه)حـتی نزد عـامه و همچنیـن شـهادت واقعیت امر، که امیرالمؤمنین(علیه السـلام) منبع مراجعه حتی خلفا بود تا جایی که به کرّات گفته شـد (لولا علی لهلک عمر) و اکثر صـحابه در عهد رسول الله(صلی الله علیه وآله)از یاد گیری احکام باز ماندند و مشغول معاش و مسائل دیگر بودند.

مشـکل دومی که بـدتر از مشـکل اول بود موضع گیری خلفا و منع آنها از نقل حدیث از پیامبر(صـلی الله علیه وآله) بود و این که نبایـد غیر از آیات چیز دیگری از پیامبر(صـلی الله علیه وآله) نقل شود یعنی دسـتور منع از نقل سـنت داده شـده و شاید این موضع گیری به این جهت بود که خیلی از روایات مشی پیامبر(صلی الله علیه وآله)را - که بر خلاف سیره خلفا بود - ثابت می کرد و همچنین فضایـل و رهبری اهـل بیت(علیهم السـلام) را بیان می کردنـد ولهـذا صـحابه به بهانه این که نقل سـنت موجب خلط با قرآن می شود و قرآن تحت تاثیر قرار می گیرد منع کردند و حکام و مسئولان مشمول نهی از بیان روایات می شدند تا جـایی که در تاریـخ آمـده است خلیفه دوم به عمال خودش ابلاغ کرد (من کان عنـده شـیء من الحـدیث فلیمحه) یعنی مامور شدنـد به محو سـنت پیـامبر(صـلی الله علیه وآله) که این دسـتور شوم تا زمان امارت عمر بن عبـدالعزیز باقی بود و او آن را لغو کرد یعنی قریب به صد سال این رویه دنبال می شد.

ایـن دو حـادثه سـبب شـد بعـد از حیـات پیـامبر(صـلی الله علیـه وآلـه)نقـل سـنت ایشـان محـدود گـردد بـه اسـتثنا آنچـه از امیر المومنین(علیه السـلام) و اهل بیت(علیهم السلام) و شاگردانش ظهور کرد که البته حضرت به شدت با این دستور منع، مخالفت کردنـد و به آن عمـل نمی کردنـد و همین امر نقش مهمی در نشـر احـادیث رسول الله(صـلی الله علیه وآله) هم داشت هر چند سایر مردم محدود شده بودند.

این حوادث سـبب شـد که حکام و فقهایشان به اجتهاد به معنای اعمال رای رو بیاورنـد و این یکی از علل اصـلی ظهور مکتب رأی و قیاس و اسـتحسان و اجتهاد و همچنین تفسیر به رای بود و علاوه بر این مجبور شدند که قول صحابی را هم حجت کنند البته عامل سیاسی دور کردن مردم از اهل بیت پیامبر(صلی الله علیه وآله) هم یکی دیگر از علل بود .

بـدین ترتیب مجبور شدنـد که این منابع باطل را در فقه وارد کننـد و بعضـی از بزرگان از مرحوم بروجردی(رحمه الله)نقل می کردند - که ایشان تتبع خوبی در روایات فقهی اهل سنت داشتند - که ایشان می فرمودند که شاید بیش از ۴۰۰ -۵۰۰ روایات در کـل فقه نزد عـامه موجود نباشـد و معظم روایـات در کتب آنها از صـحابه و تابعین است و یا از کسانی است که معروف به کذب بوده واصلاً زمان پیامبر(صلی الله علیه وآله) نزد ایشان حاضر نبودند در صورتی که در فقه ما عکس این جریان واقع شد .

اولاـ: بـا ظهور و حضور اهـل بیت عصـمت و طهارت(علیهم السـلام) زمان اصل صـدور سـنت تا (۲۵۰) سـال طول کشـید و از ائمه(علیهم السلام) ده ها هزار حدیث صادر شدو هزاران راوی و شاگرد را بر اساس آنها در علوم مختلف مخصوصاً فقه تربیت کردنـد و برای اینکـه جمهـور عـامه هم - اگر منصـف باشـند - بتواننـد از آن روایـات اسـتفاده کننـد همه احـادیث خـود را به پیامبر(صـلی الله علیه وآله)با سلسـله ذهبیه پـدران بزرگوارشان، اسـناد متصل می دادنـد و می فرمودند آنچه را نقل می کنیم به سند پدران یکی پس از دیگری از جدمان رسول الله(صلی الله علیه وآله) رسیده است و این را، هم در برخی موارد بالخصوص گفته انـد و هم به طور عمومی فرموده انـد که آنچه مـا می گوئیم همه اش از ایشـان نقـل حـدیث می کنیم تا اینکه اهل سـنت نتوانند بگویند که ما از نظر کلامی شـما را معصوم(علیهم السـلام)نمی دانیم و قول شـما هم مانند قول صـحابه یا تابعین است و خوشـبختانه تنها در فقه (۳۵۸۵۰) حـدیث در وسائل شـیعه از ائمه(علیهم السـلام)نقل شـده است و مرحوم میرزای نوری(رحمه الله)در مستدرک (۲۳۰۰۰) حـدیث فقهی اضافه بر آن از کتب حدیثی دیگر جمع آوری کرده است و با این که خواهیم گفت که ائمه(علیهم السلام) نقش مهم و بسزایی در حفظ فقه اهل بیت(علیهم السلام) از انحراف داشتند لیکن آن اختلاف سیاسی و موضع گیری حکـام جـور و اتباعشـان سـبب شـد کـه جمهـور عـامه و فقهـای آن حکـام از ایـن میراث عظیـم روائی و سـنت پیامبر(صـلی الله علیه وآله) بهره کامل نبرند و به جای آن به سـمت اسـتحسانات و اقیسه رو بیاورند البته حکام جور می دانستند اگر بحث سـنت را باز کنند ائمه(علیهم السـلام)مرجع قرار می گرفتند ضمناً آن تابعین هم که اهل سنت به آنها استناد می کنند متاثر از امیر المومنین(علیه السـلام) بودند و عمده آنها برگشت به شیعیان و یا شاگردان امیرالمؤمنین(علیه السلام)می کرد امثال ابن عباس و ابی رافع و ابن مسعود و دیگران و اینکه بنی عباس مـذهب حنفی را عمومی کرده اند با اینکه با شـخص ابو حنیفه میانه خوبی نداشـتند و از شاگردانش اسـتفاده کردند علتش این است که می خواستند عملا از بهره گیری از سنت و رو آوردن به ائمه(علیهم السـلام)منع کننـد و این قـدر باب اجتهاد و اعمال رأی وسـیع شـد که در نهایت مجبور شدند باب اجتهاد را سـدّ نماینـد و در ابتـدا می گفتنـد در جـایی که آیه و روایات نباشـد می توان قیاس و اسـتحسان کرد و چون که از آیات و روایات

درک در درستی هم نداشتند فلذا این مسلک باز و گسترده شد و به این مورد هم اکتفا نکردند بلکه در جایی که آیات و روایات هم بود اعمال رای کردند و آنها را تأویل می کردند بالاتر از آن برای مجتهدینی که با این منابع واهی فتوا می دادند قائل به تصویب شده و فتوای آنها را حکم الله واقعی قلمداد می کردند تا این جریان تثبیت شود و کسی جذب ائمه(علیهم السلام)نشود و بدین ترتیب بود که نظریه باطل تصویب شکل گرفت که در حقیقت بزرگترین ضربه ای بود که به شریعت اسلام وارد کردند زیرا که دین را از محتوای واقعی ثابت و حکم الهی نازل شده توسط وحی بر پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) که تا روز قیامت باید باقی باشد خالی می کرد انا لله و انا الیه راجعون.

ص: ۴۰۸

موضع گیری ائمه اطهار در مقابل مکتب اجتهادی ۹۳/۰۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: موضع گیری ائمه اطهار در مقابل مکتب اجتهادی:

عرض شد اجتهاد دو معنا دارد

۱) اجتهاد رای است که اعتماد به اقیسه، ظنون و استحسانات می باشد که در نزد عامه شکل گرفته است و

۲) اجتهاد به معنای تطبیق کتاب و سنت و رجوع به منابع شرعی است؛ معنای اول همان اجتهاد نزد اهل تسنن - اجتهاد سنی است نه شیعی - عرض شد که چگونه این معنا نزد عامه شکل گرفت و به طور رسمی از حکومت ها مورد حمایت قرار می گرفت، حال درصدد هستیم که موضع گیری ائمه اطهار(علیهم السلام) در مقابل مکتب اجتهادی رای را بیان کنیم که چه بوده است؟ ائمه(علیهم السلام)موضع سختی گرفتند و برای مقابله با این جریان فقهی و مذهبی انحرافی، دست به کارهای مهمی زدند و زحمات زیادی را متحمل شدند.

اولاً: تاکید کردن که إعمال این قبیل ظنون اقیسه و استحسانات در شریعت و در دین مبین اسلام منجر به از بین رفتن دین و محو و محق دین می شود و عمال رأی در این زمینه و در تفسیر قرآن جایز نیست و روایاتی را مطرح می کردند از قبیل (إِنَّ السُّنَّهَ إِذَا قِیسَتْ مُحِق الدِّینُ((۱)

(وَ إِنَّ دِینَ اللَّهِ لَا یُصَابُ بِالْمَقَایِیسِ((۲)

ثانیاً: همواره تاکید ائمه(علیهم السلام) بر این مطلب بود که شریعت اسلام کامل است و نیازی به این ظنون و أقیسه نیست و روایات زیادی را از پیامبر(صلی الله علیه وآله)در همین زمینه نقل کردند مانند:

ص: ۴۰۹

۱- وسائل الشیعه، ج۲۷، ص۴۱.

۲- وسائل الشیعه، ج۲۷، ص۴۱.

روایت اول: (ما من شیء الا وفیه کتاب او سنه((۱)

روایت دوم: روایت سماعه (عن سماعه عن أبی الحسن موسی(علیه السلام)قال: قلت له أ کل شیء فی کتاب الله و سنه نبیه(صلی الله علیه وآله)او تقولون فیه قال بل کل شیء فی کتاب الله و سنه نبیه(صلی الله علیه وآله) (۲) بنابر این ائمه(علیهم السلام) به شدت با مبنای مکتب رای که مستلزم قبول نقصان شریعت بود مقابله کردند و این مطلب را إنحراف دانسته و به شدت با آن مخالفت کردند.

روایت سوم: (عن أبی عبدالله(علیه السلام) انّ عندنا الجامعه قلت و ما الجامعه قال صحیفه فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش ....) (۳) تأکید می کردند که راجع به همه امور - حتی ارش الخدش - حکمی در دین موجود است که از کتاب یا سنت استفاده می شود و شریعت اسلام از هر جهت کامل و شامل است و حلال و حرامش تا روز قیامت باقی و جاودانه است.

ثالثاً: نکته سوم نشر خود سنت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) است و قبلاً عرض شد که امیر المومنین(علیه السلام)که علی رغم منع نقل حدیث پیامبر(صلی الله علیه وآله) از سوی خلفا، هم علنا با این رویکرد مخالفت می کردند و هم عملاً و خارجاً افرادی را از صحابه تربیت کردند مانند ابن مسعود و ابن رافع و ابن عباس که بعدها از عمده نقل حدیث قرار گرفتند و با قیام امیر المومنین(علیه السلام)و ائمه(علیهم السلام) بعد از ایشان برای نقل حدیث مقداری از سنت های پیامبر(صلی الله علیه وآله)منتشر شد و همین امر سبب شد که اصرار ائمه اطهار(علیهم السلام)در نقل سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله)، احادیث پیامبر(صلی الله علیه وآله)در میان اصحاب و تابعین منتشر بشود و شاید همین نکته، یکی از عواملی بود که به تدریج عمربن عبدالعزیز منع نقل حدیث را لغو کند چرا که یکی از راههای جلوگیری از نشر احادیث سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) این منع بود و چون ائمه(علیهم السلام)مخالفت کرده بودند خیلی از جاها اثر خود را گذاشت ولذا وقتی دیدند میراث سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) از طریق ائمه(علیهم السلام) نقل شده است کار دیگر حکومت ها خلق روات و صحابه های دروغین بود و با تشویق وتطمیع و یا تهدید امثال ابو هریره ها هزاران حدیث در مناقب کسانی که می خواستند جعل کردند و سعی می کردند فضائل اهل بیت(علیهم السلام)مکتوم بماند و از این راه با امیر المومنین(علیه السلام) و ائمه(علیهم السلام)در نشر احادیث و میراث و سنت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)مقابله کردند.

۱- الکافی، ج ۱، ص ۶۰.

۲- الکافی، ج ۱، ص ۶۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۳۵۶.

حاصل این که ائمه(علیهم السلام) بر رجوع به قرآن و احادیث تاکید زیادی می کردند و این تأکیدات و نظارت ها، همان مفاد حدیث متواتر از پیامبر(صلی الله علیه وآله)(حدیث ثقلین) است و این همان دو ثقلی است که خود پیامبر(صلی الله علیه وآله)قرار داده است البته دیگران سعی کردن برای این حدیث، نقلی دیگر هم درست کنند که (عترتی) را به (سنتی) تبدیل کردند که صحیح نیست و مجعول است هرچند که سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) هم باز برگشت به ائمه(علیهم السلام)کرده و از طریق آنها منتشر شده است.

با نگاه به سیره ائمه(علیهم السلام)می یابیم که ائمه(علیهم السلام)در تحمل این زحمات دو نقش مهم مد نظرشان هست.

۱- نشر احادیث و میراث کامل پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) بود یعنی تاسیس آن جریان صحیح دینی که اسلام اصیل را کاملاً پیاده کند که در پیروان اصلی خودشان و خواصی که بر مبنای اسلام اصلی تربیت شده بودند خلاصه می شود که اعداد آنها تا زمان امام صادق(علیه السلام) به ده ها هزار رسیدند و در جهان اسلام منتشر شده و پیروان زیادی پیدا کردند که همین نکته اسلام و تشیع را حفظ کرد.

۲- کار دوم حفظ اسلام عام و جلوگیری از تحریف آن بود تا خلفای جور و فقهایشان عامه امت اسلامی را تحریف نکنند و اصل اسلام ضایع نشود چون علت تحریف ادیان در تاریخ بشر همین بوده است; مسیحیت و یهودیت در تاریخ تحریف شدند و دلیلش هم حکومت ها و علمای درباری بودند که به تدریج آن ادیان الهی را تحریف و یا ضایع کردند لذا ائمه(علیهم السلام) وظیفه خودشان می دانستند که اسلام عمومی را هم از خطر تحریف یا اضمحلال مصون بدارند لهذا خیلی جاها در مقابل حکومتها و یا علمای درباری آنان عکس العمل نشان می دادند تا حکمی بر خلاف اسلام مطرح نشود و سعی می کردند احکام فقهی، اعتقادات، اخلاق و سایر معارف اسلامی حفظ شود و بیش از پیش تحریف نشود و بدین جهت بود که همواره سعی می کردند چهره خودشان را در میان عامه با تعامل با آنها مخدوش نکنند و از صلحای درجه یک جامعه قلمداد شوند و بهترین مرجع برای رجوع فقهای آنها قرار گیرند فلذا با آنها ارتباط و محاوره داشتند و شاگردانشان را با آنها مرتبط می کردند و خیلی از علمای آنها را درس می دادند و تعداد زیادی از روات اهل سنت هستند که با احترام از ائمه(علیهم السلام)روایات نقل می کنند بلکه ائمه مذاهب اهل سنت نیز نزد آنها تحصیل کرده اند و با بزرگی از ائمه(علیهم السلام) یاد می کنند. این ایستادگی ائمه(علیهم السلام)در مقابل مکتب اجتهاد رای سبب شد که

اولاً: استفاده از اقیسه ورأی حتی نزد اصحابش محدود شود و با تعبیراتی که بر آن تاکید می کردند که اگر قیاس کنید دین نابود می شود آنها هم محدود شدند و برای استفاده از قیاس شرایطی گذاشتند و حتی از ابو حنیفه امام این مذهب منقول است که گفته است (لولا السنتان لهلك النعمان) و مقصود آن دو سالی بود که امام صادق(علیه السلام)به کوفه تبعید شده بودند که از محضر امام(علیه السلام) در کوفه استفاده کرد - چرا که وی ساکن کوفه بود - معروف است که گفته است دیگر به قیاس رجوع نمی کنم ابدا (۱) و این مقابله ائمه اطهار(علیهم السلام) اثر گذاشت و نقش مهم ائمه(علیهم السلام)در حفظ فقه عامه از تحریف این گونه بروز کرد که این مذاهب به برکت نظارت ائمه(علیهم السلام)کلیات و غالب احکامشان نزدیک به فقه امامیه باشد و خودشان می گویند صحابه و تابعین که عمدتاً احادیث و سنت نبوی از آنان نقل می شود که اکثراً (کانوا من شیعه علی) مانند ابن عباس، ابن مسعود، ابن ابی رافع و پسرش، سلمان، مقداد، عمار و صدها نفر دیگر که یا تأیذ مباشر امیرالمؤمنین(علیه السلام)بودند و یا تلمیذ تلیمذ آنها که در همین راستا ذهبی در میزان اعتدالش در رابطه با ابان بن تغلب که از شیعیان و اصحاب امام صادق(علیه السلام) است می گوید.

(فهذا- أی التشیع- کثیر فی التابعین و تابعیهم مع الدین و الورع و الصدق، و لو ردّ حدیث هؤلاء لذهب جمله من الآثار النبویه و هذه مفسده بیّنه) (۲) یعنی اگر احادیث آنان رد شود دین باقی نمی ماند.

۱- احتجاج، ج۲، ص۲۷.

۲- موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج۱، ص۲۶.

ایستادگی ائمه(علیهم السلام) در مقابل مکتب رأی دو اثر مهم داشت یکی محدود شدن مکتب اجتهاد و دیگری ظهور مکتب حدیث نزد عامه که تکیه به سنت را لازم می دانستند، می باشد این در مقابل مکتب رای و در مقابل مکتب ابوحنیفه بود و ابتدا مکتب مالک و سپس ابن ادریس شافعی به او گروید که ابتدا در عراق شاگردی مکتب رای را کرده بود و بعد به مدینه و مصر رفت و خیلی از فتاوای قدیمش در عراق را قبول نداشت و براساس احادیث تغییر داد و ظهور مکتب حدیث خیلی مهم بود که از آثار و تاثیرات ائمه اطهار(علیهم السلام) می باشد و تعبیراتی که از علمای مکتب حدیث بر علیه مکتب رأی نقل شده بیش از تعبیرات ما نسبت به مکتب رای می باشد که برخی از آنها را در ذیل نقل می کنیم (یقول الاستاذ الأشقر فی کتابه تاریخ الفقه الاسلامی: و کان ابن شهاب الزهری و هو من أعمده الحدیث و الروایه- یقول: دعوا السنه تمضی و لا تعرضوا لها بالرأی.

و قال عروه بن الزبیر و هو الآخر کذ ما زال أمر بنی إسرائیل معتدلًا حتی نشأ فیهم المولّدون أبناء سبایا الامم فأخذوا فیهم بالرأی فأضلّوهم و یقول الشعبی ما جاءکم به هؤلاء من أصحاب رسول الله(صلی الله علیه وآله)فخذوا به و ما کان من رأیهم فاطرحوه بالحش.

و کان الأوزاعی یقول: علیک بآراء من سلف و إن رفضک الناس، و إیّاک و آراء الرجال و إن زخرفوا لک القول و قیل لأیوب السجستانی ما لک لا تنظر فی الرأی؟

ص: ۴۱۳

فقال: قیل للحمار: ما لک لا تجتر، قال: أکره مضغ الباطل و ذکر بکر بن مضر عمّن سمع ابن شهاب الزهری و هو یذکر ما وقع فیه الناس من الرأی و ترکهم السنن، فقال: انّ الیهود و النصاری إنّما انسلخوا من العلم الذین کان بأیدیهم حین استقلّوا الرأی و أخذوا فیه((۱)

البته از آنجا که حکومتهای جور حامی مکتب رأی بودند و از آن در توجیه انحرافات و احکامشان استفاده می کردند مذهب رأی باقیمانده و بلکه انتشار رسمی پیدا کرد و مذهب حکومتها شد و آنها به این مذهب دامن می زدند ولیکن در مقابل هم مذهب حدیث منتشر شد و پیروان زیادی پیدا کرد علاوه بر این که مکتب رأی منجر به فتاوای متناقض می شد و بلبشویی در فتواوا ایجاد می کرد لهذا این مطلب سبب شد که حکومت بنی العباس بعد از جنگ و جدالهای فراوانی میان مذاهب عامه آخر الامر اجازه ندادند که کسی اجتهاد جدیدی را بیاورد و مذاهب را در دائره چهار مذهب محدود کرده و سد باب اجتهاد کردند که ضربه بزرگی به حرکت فقه و اجتهاد صحیح زدند که تا به امروز این مشکل دامنگیر مذاهب عامه است و آثار بسیار سوئی را بر آنها تحمیل کرده و می کند و از آنجا که فقه آنها تابع حکومتهایشان می باشد تا امروز علمایشان نتوانسته اند از زیر بار این منع حکومتی عباسی آزاد شوند هر چند در تاریخ آنان، از برخی فقهایشان در رابطه با لزوم فتح باب اجتهاد صداهائی شنیده شده است ولیکن گوش شنوایی چندان نیافته است.

۱- موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۲۶.

شاخصه ها و فرق های فقه امامیه نسبت به مذاهب دیگر ۹۳/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شاخصه ها و فرق های فقه امامیه نسبت به مذاهب دیگر

بحث دوم شاخصه ها و فرق های فقه امامیه نسبت به مذاهب دیگر است که شاخصه ها را در ۱۰ شاخص و فرق خلاصه می کنیم.

شاخص اول: در معنای اجتهاد است که در نزد امامیه به معنای رجوع به کتاب و سنت و دلیل شرعی و تطبیق و تفریع بر آن است با علم به این که کتاب و سنت کافی بوده و پاسخگوی همه نیازهای بشری است.

شاخص دوم: این است که سنت شرعی احادیثی است که از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و ائمه معصومین(علیهم السلام) صادر شده باشد و آراء دیگران منبع شرعی نیست .

شاخص سوم: این که باید با قطع و یقین به ظهور کتاب یا سنت رسید و یا طریقی که شارع، آن را امضاء کرده و طریق قرار داده باشد که حجیت خبر عادل یا ثقه و یا موثوق به است و این ها سه مبناست که در اصول فقه شیعه مورد بحث قرار می گیرد که معروف این است که – در جایی که معارضی وجود نداشته باشد – میزان، خبر ثقه است أما این که راوی امامی باشد شرط نیست و نزد فقها سابقا هم شرط نبوده است و دهها نفر از روات ما در روایات کتب اربعه امامی نیستند ولی ثقه بودند و بنابراین به روایتشان عمل شده است .

ص: ۴۱۵

شاخص چهارم: حجیت ظهورات قرآن کریم است و همواره در فقه شیعه آیات الاحکام مورد استناد بوده است و یکی از منابع استدلال و استنباط فقهی ما، اطلاقات و عمومات و ظهورات در آیات قرآن کریم است البته اگر مقیدی و ناسخی در کار نباشد و الا ـ ظهورات کتاب و اطلاقات و عمومات کتاب حجت است بلکه یکی از مهم ترین و اصلی ترین منابع استدلال فقهی ما آیات قرآن است و سنت هایی که بخواهند مخصص و مقید اطلاق قرآن باشند مشروطند به این نکته که با خبر معتبری ثابت شده باشند و نه تنها قرآن حجت است بلکه دو امتیاز و دو مرجعیت دیگر نیز در اصول فقه شیعه برای آیات الاحکام قرآن ثابت شده است.

امتیاز اول: یکی این که روایاتی که به نحو عموم من وجه یا به نحو تباین با قرآن معارض باشند ولو این که سندشان معتبر باشد چنانچه قابلیت جمع عرفی و قرینیت و شارحیت را ندارند از حجیت ساقط هستند یعنی ظهورات قرآنی در صورت عدم وجود جمع عرفی، یکی از مشخصه های اسقاط روایات می شود چون که سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) و معصومین(علیهم السلام)باید شارح قرآن باشند نه معارض و مخالف با آن و این نکته بسیار ارزنده و مهمی است که مرجعیت کتاب خدا و قرآن کریم را مقدم و در صدر منابع دینی قرار می دهد و این مطلب در روایاتی که از معصومین(علیهم السلام) ما وارد شده

است، تصریح شده است که می فرمایند اگر حدیثی با کتاب خدا مخالف بود آن روایت باطل و زخرف است و آن را طرح کنید و به دیوار بزنید و این بدان معناست که سنت معصومین(علیهم السلام)هم باید شارح قرآن باشند و لو در حد تخصیص و تقیید و جمع عرفی نه مبطل قرآن چون که بازگشت تمام جمع های عرفی هم به شارحیت و مفسریت و قرینیت است - چنانکه در مباحث اصولی در تعارض ادله آن را مشروحاً بیان کردیم - ولذا اگر روایتی با دلالتی از دلالات قرآنی و یا روح قرآن تعارض داشته باشد سند آن روایت از حجیت ساقط می شود و این یک نکته مهمی است که کتاب و قرآن خدا را معیار قرار می دهد .

ص: ۴۱۶

امتیـاز دوم: مرجعیت و امتیـاز دیگری که برای قرآن است ترجیـح به کتـاب در دو خبری است که با هم متعارض هسـتند یعنی خبری که موافق با اطلاق یا عموم و ظهور قرآنی است ارجح می شود و آن خبری که معارض با آن است هر چند که مخصص اطلاقات قرآنی باشـد به طوری که اگر معارضـی نداشت حجت بود، ساقط می شود و این اولین مرجح از دو مرجح ثابت شده در بحث تعادل و تراجیـح است که توسط روایات اهل بیت(علیهم السـلام)اثبات می شود و در خیلی از مسائل فقه ما ترجیح به موافقت کتاب کاربرد دارد و از این مرجح در موارد تعارض اخبار استفاده می شود.

بنابراین قرآن نقش مهمی در استنباط فقه شیعه دارد و بالاترین شأن و جایگاه و حجیت را داراست .

شـاخص پنجم : رای صـحابی در فقه شـیعه حجیـتی نـدارد مگر اینکه از معصوم(علیهم السـلام)حـدیثی را نقـل کنـد و شـرایط حجیت خبر را دارا باشد.

شاخص شـشم: رای، قیاس، اسـتحسان و تنقیح مناط در فقه شیعه جایی ندارد بله، لازم است به یک نکته توجه شود، اینکه اگر دلیل شـرعی ظهوری در تعلیل داشـته باشـد از باب عموم تعلیل حجت است نه از باب قیاس یا تنقیـح مناط یعنی از باب حجیت ظهور است لسـان چون که لسـان تعلیـل ظهور در تعمیم دارد و اینکه امر دائر مـدار آن علت است که هر گـاه چنین ظهوری در دلیل شـرعی پیدا شد حجت می شود آن هم از باب حجیت ظهور که یکی از امارات شـرعی است و این نکته به همان سـنت و دلیل شرعی بر گشت می کند چون ظهورات کتاب و سنت حجت است بنابراین رای، قیاس، استحسان و تنقیح مناط و امثال آن در فقه شیعه حجت نیست بلکه جایز نیست .

ص: ۴۱۷

شاخص هفتم: دلیل عقلی قطعی نیز جزء منابعی است که در فقه شیعه مورد اعتماد است به شرط این که به یکی از دو صورت زیر باشد.

۱ - یکی اینکه حکم بـدیهی عقل عملی باشد که از آن به احکام عقل عملی به حسن و قبح اشـیاء تعبیر می شود که از اولیات و بـدیهیات بوده و قطعی و حجت است و معمولاً این ها بدیهی هسـتند و غالباً یا دائماً در مورد آنها دلیل شـرعی هم وارد شده است و بر آنها تأکید دارد و از این نوع احکام عقلی، به مستقلات عقلی تعبیر می کنند.

۲ - احکـام عقـل نظری قطعی در مورد اسـتلزامات احکـام شـرعی و روابـط فیمـا بین آنها مثل رابطه ملازمه بین وجوب شـی و وجوب مقـدمه اش و یـا وجوب شـی و حرمت ضـدش که مسائـل بـاب تعـارض و تزاحم و امتنـاع اجتمـاع امر و نهی در اصول مربوط به همین استلزامات عقلی نظری است و این نوع دوم در حقیقت از شئون دلیل شرعی قرار می گیرند و لذا از آنها به غیر مسـتقلات عقلی تعبیر شـده که باید دلیل شـرعی درکنارش باشد تا آن دلالت التزامی مثبت یا منفی در آن دلیل شـرعی شـکل گیرد و حجت باشد.

شاخص هشتم : اجتهاد فقهی ما دو مرحله ای و طولی است.

مرحله اول اجتهـاد بر اساس دلیل اجتهادی است که امارات بر حکم واقعی شـرعی است خواه قطع و یقین باشـدماننـد اجماع و سیره و خواه ظنی ولیکن قطعی الحجیه باشد مثل ظهورات و خبر ثقه و فقیه باید در ابتدا بذل وسع کند برای رسیدن به این ادله بر حکم شرعی و قبل از فحص از آنها نمی تواند به نوع دوم رجوع کند.

ص: ۴۱۸

مرحله دوم ادله فقاهتی است که این مرحله طولی است و کسی نمی توانـد با وجود ادله اجتهادی سـراغ اصل عملی برود و در این مرحله وظیفه عملی مکلف در موارد شك معین می گردد نه حکم واقعی و این اصول نیز متنوع هستند و نسبت به یکدیگر مقـدم و مؤخر دارند و آثار و احکام مفصـلی در فقه و اصول فقه ما بر این دو نوع ادله بار شده است که از افتخارات فقه شـیعه است و در مذاهب دیگر وجود ندارد.

شاخص نهم : بطلان تصویب است و این که برای فقها و مقلـدین فتاوای فقها حکم واقعی نیست بلکه حکم ظاهری است یعنی چنانچه مخالف واقع هم باشـد فقط معـذوریت می آورد نه بیشتر و حکم واقعی را تغییر نمی دهـد برخلاف عامه که با تصویب اشـعری یا معتزلی شـریعت خـدا را از محتوا خالی کرده انـد و تصویب را پایه ریزی نمودنـد که برخی از معانیش محال وممتنع است و همگی باطل است و بحث های زیبا و فنی در اصول فقه ما در مقابله با تصویب مطرح شده است .

شـاخص دهم: که یکی از مهم ترین شـاخص هـای فقه شـیعه است وجوب کفـایی اجتهـاد و انفتـاح بـاب اجتهـاد و لزوم بودن مجتهـدین در بین امت و زنـده بودن حرکت اجتهاد تا زمان ظهور امام زمان(علیه السـلام) است و شایـد بعد از آن زمان هم در جاهایی که دسترسی به امام زمان(علیه السـلام)مقدور نیست این حرکت زنده باشد و ادامه یابد و بدین ترتیب بود که حرکت اجتهـاد نزد شـیعه زنـده و پویـا بـاقی مانـد و هم فقه توسـعه و تکامـل پیـدا کرد و تفریعاتش زیاد شـد و هم معارف دیگر علوم اسـلامی رشـد یافت و تحول عظیمی را ایجاد کرده است که مـذاهب دیگر فقهی به جهت مبتلی شدن به سد باب اجتهاد از آن محروم شده اند.

در حقیقت با مراجعه به همین میراث گرانبهای احادیث معصومین(علیهم السلام) نه تنها برکاتی فرهنگی علمی و معارفی در همه زمینه ها نصیب علما و فقهای شیعه شدبلکه از همه مهم تر بُعد عملی آن بود و آن تحقق مرجعیت عملی و رهبری امت از سوی فقهای شیعه است که آن هم از روایت معصومین استفاده شد و ائمه(علیهم السلام) در روایات زیادی، هم به طور کلی امر می کردند که به فقها و روات احادیثشان مراجعه شود و هم از میان آنان وکلا و نمایندگانی برای خود در همه جا قرار می دادند و هم در مکاتبه معروف امام زمان(علیه السلام)روات احادیث و فقها را حجت خود در عصر غیبت قرار دادند که این نکته مرجعیت فقهاء را در مکتب شیعه پایه ریزی کرد و زمینه ساز ولایت مطلقه فقیه شد و از ابتداء هم نزد فقهای شیعه مشخص بوده است که آنها تنها حافظ فقه و معارف و مکتب اهل البیت(علیهم السلام) نبوده بلکه علاوه بر آن مرجع شیعه و حاکم شرع آنان نیز بودند یعنی فقط مفتی نبودند - مثل فقهای مذاهب اهل سنت که در خدمت حاکمان بوده و خود، حکومت و ولایتی در مقابل آنها نداشتند - بلکه فقها و مجتهدین شیعه علاوه بر مرجعیت علمی، حاکمان اجرایی شرع در نزد شعیه بوده و نقش عملی داشتند و مشروعیت امور اجرایی مردم از سوی آنان بوده نه حاکمان و سلاطین که در زمان ائمه(علیهم السلام)نیز این گونه عمل می شد و در حقیقت فقها و مراجع صالح امتداد خط امامت و ولایت ائمه اطهار(علیهم السلام) در عصر غیبت می باشند.

فقهای ما همواره این نقش را در حدودی که برایشان ممکن بوده است اجراء می کردند در تاریخ صفوی آمده است که چگونه بُعد مرجعیت محقق کرکی(رحمه الله) و عالمان دیگر نقش آفرین شد و حتی مشروعیت برخی از حاکمان صفوی با اجازه وی انجام گرفت و ما این مطلب را در ادوار فقه بیان خواهیم کرد که چگونه این مشخصه فقهی دستگاه فقاهت و اجتهاد شیعه را با آنچه که نزد فقهای مذاهب اسلامی دیگر است متفاوت ساخت و آن را به دستگاه ولایت و امامت امت مبدّل نمود که آثار آن درتاریخ شیعه و اسلام مشهود بوده و هست.

تکوین علم فقه و ادوار آن ۹۳/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تکوین علم فقه و ادوار آن

بحث سوم در تاریخ تکوین علم فقه و مراحل و أدوار تکامل آن است; ادوار علم فقه را به گونه های مختلفی تقسیم می کنند و کتب زیادی در ادوار فقه در سالهای أخیر نگاشته اند و دوره های فقه شیعه را تقسیم بندی کرده و از آنجا که جهت مورد بحث نزد محقق فرق می کند آن دوره ها را از زوایای مختلفی مورد بحث قرار داده اند گاهی منظور از آن، ادوار تشکیل حوزه های علمیه فقه است مثل حوزه های بغداد، حله، جبل عامل، نجف و اصفهان و همچنین جاهایی که فقهای شیعه حوزه تأسیس کرده اند که این یک نگاه است گاهی مراد از تقسیم بندی، نگاه سیاسی و اجتماعی است که حوزه ها، در عصر کدام حکومت ها و حکام گسترش یافته اند و گاهی نظر به مکتب های فقهی است که ایجاد شده و مضمحل شده است و گاهی هم منظور بیوگرافی فقها و تاریخ طبقات فقها است نه فقه و کتابهایی را در رابطه با طبقات الفقها و المجتهدین تدوین نموده اند .

ص: ۴۲۱

موارد فوق جهات مختلفی است تقسیم ادوار فقه و تاریخ آن لیکن ما در این بحث به ادوار و تاریخ فقه از این جهات نظر نداریم بلکه مقصود در این تقسیم بندی ادوار حرکت و تکامل علم فقه است اولا: در چه زمانی علم فقه به عنوان علمی مستقل از روایات، تکوین یافته است ثانیاً: این علم در تکامل و توسعه محتوایی خودش چه سیری را طی کرده است و چند مرحله برای این توسعه محتوایی قابل ذکر است زیرا که معمولاً ـ علوم در سیر زمان به دست برخی از علما و أهل آن فن و آن علم یک تحول و توسعه فوق العاده نسبت به حرکت قبلیش پیدا می کند و یک گام بسیار بلندی رو به جلو بر می دارد که آن را یک دور محسوب می کنیم در این جا هم باید دید کجاها و در چه مقطع هایی از تاریخ علم فقه که حدود ۱۲۰۰ سال بر آن می گذرد یک تحول بزرگ در آن ایجاد شده است به طوری که مابعد این مرحله و ما قبلش اختلاف چشم گیری پیدا کرده است بنابراین ادوار مورد نظر مربوط به تاریخ خود مسائل فقهی و محتوای آنها است و ناظر به تحولات و توسعه های فقهی است که در خود این علم و به دست فقهای مهم ایجاد شده است بدون نظر به اختلافات و ادوار جغرافیایی یا سیاسی و غیره. حال بر این اساس اگر مابخواهیم تاریخ کل فقه – به معنای شریعت اسلام – را مد نظر بگیریم باید این تاریخ را به دو عصر تقسیم کنیم یکی عصر تشریع و صدور احکام شرعی و یکی هم عصر تکوین علم فقه که در آن عصر این احکام مدون شده و به شکل کتاب های فقهی و یا حدیثی – که بیان کننده آن تشریعات در عصر اول است – در آمده است.

۱ – عصر تشریع و صدور بیان شرعی هم در نزد ما با اهل سنت فرق می کند زیرا که عصر بیان تشریع نزد آنها منحصر است به عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله)ولی عصر بیان تشریع نزد امامیه اوسع است چون ما ائمه(علیهم السلام) را هم معصوم و بیان کننده تشریعات الهی می دانیم و مانند عصر صدور بیان شرعی – عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله) – قائلیم این عصر تا زمان شروع غیبت کبری که حدود ۳۲۹ سال می باشد امتداد پیدا کرده و تا این زمان بیان شرعی صادر می شده – همانند بیاناتی که از پیامبر(صلی الله علیه وآله)صادر می شده است – یک بحث هم در این جا وجود دارد که آیا دو عصر از نظر تشریع با یک دیگر فرقی دارند یا خیر ؟ زمان پیامبر(صلی الله علیه وآله)عصر تشریع بود و در این راستا در وجود مقدس پیامبر(صلی الله علیه وآله)دو صفت متبلور بوده است ایشان هم از طرف خداوند مبلغ احکام بودند و هم حق تشریع داشتند مثلا دو رکعت سوم و چهارم را در نمازهای واجب تشریع کردند و تحریم مسکرات غیر از خمر و یا مقدار دیات و حد شارب الخمر را پیامبر(صلی الله علیه وآله)تشریع کرده است دلیل این که پیامبر(صلی الله علیه وآله)این گونه حقی دارد هم دلالت آیات متعدد قرآن است مثلاـ قرآن می فرماید (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُم) و آیات بسیار دیگری در همین مضمون موجود هست; حال این بحث است که آیا برای ائمه(علیهم السلام)هم این أمر ثابت است یا آنها تنها مبلغ احکام و تشریعات الهی و یا سنت نبی(صلی الله علیه وآله)هستند البته آنچه از احادیث ائمه(علیهم السلام) صادر شده است معمولاً تبیین تشریعات الهی و یا سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) است که در زمان و عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله)تکمیل شده است ولی دو سه روایت در کافی موجود است که دال بر این مطلب است که ائمه اطهار(علیهم السلام) نیز همان شأن رسول الله(صلی الله علیه وآله)را در تفویض أمر تشریع دارا بودند هر چند شاید اعمال نکرده باشند و در این روایات آمده است که (فَمَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَی رَسُولِه(صلی الله علیه وآله)فَقَدْ فَوَّضَه إِلَیْنَا) که باید دید این تفویض تا چه حدّی است ؟ که ما ذیلاً به برخی از این روایات اشاره می کنیم .

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِیَاد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(علیه السلام)قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُول إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَّبَ رَسُولَهُ حَتَّی قَوَّمَهُ عَلَی مَا أَرَادَ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَیْهِ فَقَالَ عَزَّ ذِکْرُهُ- ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا فَمَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَی رَسُولِه(صلی الله علیه وآله) فَقَدْ فَوَّضَه إِلَیْنَا) (۱)

آیه (ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) که مورد استشهاد امام(علیه السلام) می باشد اطلاق دارد و شامل تشریع حکم ثابتی در شریعت غیر از احکام حکومتی و سلطانی هم می شود که در نتیجه همان اختیاری را که پیامبر(صلی الله علیه وآله) داشتند برای ائمه(علیهم السلام) هم ثابت می کند یعنی حضرات، حق تقنین و تشریع را هم دارا بودند و این حیثیت از طرف پیامبر(صلی الله علیه وآله) به ائمه اطهار(علیهم السلام) هم منتقل شده است.

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی زَاهِر عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَیْد عَنْ أَبِی إِسْحَاقَ النَّحْوِی قَالَ دَخَلْتُ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) فَسَمِعْتُهُ یَقُول إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَّبَ نَبِیَّهُ عَلَی مَحَبَّتِهِ فَقَال وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُق عَظِیم ثُمَّ فَوَّضَ إِلَیْهِ فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوه وَ ما نَهاکُمْ عَنْه فَانْتَهُوا وَ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ قَالَ ثُمَّ قَالَ وَ إِنَّ نَبِی اللَّهِ فَوَّضَ إِلَی عَلِی وَ ائْتَمَنَهُ فَسَلَّمْتُمْ وَ جَحَدَ النَّاسُ فَوَ اللَّهِ لَنُحِبُّکُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا وَ أَنْ تَصْمُتُوا إِذَا صَمَتْنَا وَ نَحْنُ فِیمَا بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِأَحد خَیْراً فِی خِلَافِ أَمْرِنَا) (۲)

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج۱، ص۲۶۸..

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج۱، ص۲۶۵.

در برخی از همین روایات تفویض به پیامبر(صلی الله علیه وآله)، تشریعات پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز ذکر شده است که شاهد بر آن است که مقصود أعم از تفویض در امور اجرایی و احکام حکومتی و تشریع در شریعت یعنی قراردادن حکم ثابت در دین است مانند تحریم مسکرات و رکعتین سوم و چهارم نمازها و مقدار دیه و مجازات شارب الخمر و غیره که از تشریعات پیامبر(صلی الله علیه وآله)هست بنابراین منظور از تفویض و یا امر و نهی فقط احکام حکومتی نبوده است .

روایت سوم : (... فَوَّضَ إِلَی نَبِیِّه(صلی الله علیه وآله) فَقَال ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا فَمَا فَوَّضَ إِلَی رَسُولِ اللَّه(صلی الله علیه وآله)فَقَدْ فَوَّضَهُ إِلَیْنَا) (۱) ظاهر این احادیث، هم احکام حکومتی است که معمولاً متغیر هستند و هم احکام ثابت تشریعی را در بر می گیرد که قطعاً برای پیامبر(صلی الله علیه وآله) این اختیار ثابت بوده و واقع نیز شده است و مواردش هم کم نیست و از این روایات استفاده می شود چنین صلاحیت و منصبی برای ائمه معصومین(علیهم السلام) هم بوده.

البته آنچه عملاً وجود دارد این است که ائمه(علیهم السلام)دنبال این بودند که احکام شرعی تکمیل شده در عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله) را بیان کنند که بر این اساس می توان عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله) را عصر تشریع و عصر ائمه اطهار(علیهم السلام) را عصر صدور بیان شرعی معرفی کنیم عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله)۲۳ سال طول کشید که هم قرآن در آن عصر جمع آوری و ضبط شد و برخلاف تصور موجود نزد برخی سوره های قرآن در عصر خود پیامبر(صلی الله علیه وآله) و به دستور ایشان توسط امیرالمؤمنین(علیه السلام) مشخص و جمع آوری شد و خود ایشان هر آیه ای را در سوره ای قرار می دادند و امیر المومنین(علیه السلام)جامع اصلی کتاب خدا و قرآن کریم بودند و سنت هم تبلیغ شد ولی وارث کل شریعت و دین ائمه(علیهم السلام) - یعنی امیرالمؤمنین(علیه السلام) و حضرت فاطمه(س) و حسنین(علیهم السلام) - بودند و تنها کسانی که پیامبر(صلی الله علیه وآله) کل علوم و میراث نبوت خود را به وی تعلیم داده و منتقل کرده اند، امیرالمؤمنین(علیه السلام) و سپس عترت پیامبر(صلی الله علیه وآله)بودند و احادیث زیادی در این رابطه از طرق فریقین آمده است و در حدیث زیبایی حضرت أمیر المؤمنین(علیه السلام) به چشمه ای از این ارتباط اشاره کرده است.

ص: ۴۲۵

۱- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج۱، ص۲۶۶.

(...وَ قَدْ كُنْتُ أَدْخُلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ(صلى الله عليه وآله) كُلَّ يَوْم دَخْلَةً وَ كُلَّ لَيْلَه دَخْلَةً فَيُخْلِينِي فِيهَا أَدُورُ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ وَ قَدْ عَلِمَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ(صلى الله عليه وآله) أَنَّهُ لَمْ يَصْنَعْ ذَلِكَ بِأَحَد مِنَ النَّاسِ غَيْرِي فَرُبَّمَا كَانَ فِي بَيْتِي يَأْتِينِي- رَسُولُ اللَّه(صلى الله عليه وآله) أَكْثَرُ ذَلِكَ فِي بَيْتِي وَ كُنْتُ إِذَا دَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْضَ مَنَازِلِهِ أَخْلَانِي وَ أَقَامَ عَنِّي نِسَاءَهُ فَلَا يَبْقَى عِنْدَهُ غَيْرِي وَ إِذَا أَتَانِي لِلْخَلْوَهِ مَعِي فِي مَنْزِلِي لَمْ تَقُمْ عَنِّي فَاطِمَهُ وَ لَا أَحَدٌ مِنْ بَنِيَّ وَ كُنْتُ إِذَا سَأَلْتُهُ أَجَابَنِي وَ إِذَا سَكَت عَنْهُ وَ فَنِيَتْ مَسَائِلِي ابْتَدَأَنِي فَمَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا وَ أَمْلَاهَا عَلَى فَكَتَبْتُهَا بِخَطِّي وَ عَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَ تَفْسِيرَهَا وَ نَاسِخَهَا وَ مَنْسُوخَهَا وَ مُحْكَمَهَا وَ مُتَشَابِهَهَا وَ خَاصَّهَا وَ عَامَّهَا وَ دَعَا اللَّهَ أَنْ يُعْطِيَنِي فَهْمَهَا وَ حِفْظَهَا فَمَا نَسِيتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ لَا عِلْماً أَمْلَاهُ عَلَيَّ وَ كَتَبْتُهُ مُنْذُ دَعَا اللَّهَ لِي بِمَا دَعَا وَ مَا تَرَكَ شَيْئاً عَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ حَلَال وَ لَا حَرَام وَ لَا أَمْر وَ لَا نَهْي كَانَ أَوْ يَكُونُ وَ لَا كِتَاب مُنْزَل عَلَى أَحَد قَبْلَهُ مِنْ طَاعَه أَوْ مَعْصِيَه إِلَّا عَلَّمَنِيهِ وَ حَفِظْتُهُ فَلَمْ أَنْسَ حَرْفاً وَاحِداً ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى صَدْرِي وَ دَعَا اللَّهَ لِي أَنْ يَمْلَأَ قَلْبِي عِلْماً وَ فَهْماً وَ حُكْماً وَ نُوراً فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي مُنْذُ دَعَوْتَ اللَّهَ لِي بِمَا دَعَوْتَ لَمْ أَنْسَ شَيْئاً وَ لَمْ يَفُتْنِي شَيْءٌ لَمْ أَكْتُبْهُ أَ فَتَتَخَوَّفُ عَلَيَّ النِّسْيَانَ فِيمَا بَعْدُ فَقَالَ لَا لَسْتُ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكَ النِّسْيَانَ وَ الْجَهْل.) (۱)

۱- (۴) الكافي (ط - الإسلاميه)، ج ۱، ص۶۴.

و آنچه را که امیر المومنین(علیه السلام) بیان می کنند که املاءات رسول الله(صلی الله علیه وآله) و نوشتن ایشان بوده به کتاب علی معروف گردیده است که همین کتاب نیز در دست ائمه(علیهم السلام) موجود بوده است و حتی در مقابل مخالفین خود به این کتاب استشهاد می کردند تا بدانند که آنچه را از احکام و معارف بیان می کنند متلقی از رسول الله(صلی الله علیه وآله) است و روایات متواتری از طریق فریقین آمده است که نزد ائمه(علیهم السلام) امام باقر(علیه السلام) و امام صادق(علیه السلام) این کتاب و این صحیفه موجود بوده است و آن را به خیلی از صحابه خود و دیگران نشان می دادند.

روایت اول: نجاشی می فرماید (أخبرنا محمد بن جعفر قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن سعید عن محمد بن أحمد بن الحسن عن عباد بن ثابت عن أبی مریم عبد الغفار بن القاسم عن عذافر الصیرفی قال : کنت مع الحکم بن عتیبه عند أبی جعفر(علیه السلام) فجعل یسأله و کان أبو جعفر(علیه السلام) له مکرما فاختلفا فی شی فقال أبو جعفر(علیه السلام)یا بنی قم! فأخرج کتاب علی فأخرج کتابا مدروجا عظیما و فتحه (ففتحه) و جعل ینظر حتی أخرج المسأله، فقال أبو جعفر(علیه السلام) هذا خط علی(علیه السلام) و إملاء رسول الله(صلی الله علیه وآله)، و أقبل علی الحکم و قال: یا (أ) با محمد اذهب أنت و سلمه و أبو المقدام حیث شئتم یمینا و شمالا فو الله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم کان ینزل علیهم جبرئیل(علیه السلام) (۱) حضرت(علیه السلام) می فرماید اگر علم پیامبر(صلی الله علیه وآله) و سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) را می خواهید باید از ما بگیرید و در روایات ما، هم عنوان کتاب علی(علیه السلام)آمده است و هم عنوان صحیفه و جامعه، که صحیفه نسبت به حضرت زهرا(س) نیز آمده است و در برخی از روایات آمده است که بعد از فوت رسول الله(صلی الله علیه وآله)جبرئیل بر ایشان حدیث می خوانده و مطالبی را انشاء می کردند و حضرت آنها را نوشته است.

۱- (۵) رجال النجاشی، ص ۳۶۰.

روایت دوم: (حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِیهِ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ بَکْرِ بْنِ کَرِب قَالَ: کُنَّا عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)فَسَمِعْنَاهُ یَقُولُ أَمَا وَ اللَّهِ عِنْدَنَا مَا لَا نَحْتَاجُ إِلَی النَّاسِ وَ إِنَّ النَّاسَ لَیَحْتَاجُونَ إِلَیْنَا إِنَّ عِنْدَنَا الصَّحِیفَهَ سَبْعُون ذِرَاعاً بِخَطِّ عَلِی وَ إِمْلَاءِ رَسُولِ اللَّه(صلی الله علیه وآله) وَ عَلَی أَوْلَادِهِمَا فِیهَا مِنْ کُل حَلَال وَ حَرَام وَ إِنَّکُمْ لَتَأْتُونَنَا فَتَدْخُلُونَ عَلَیْنَا فَنَعْرِفُ خِیَارَکُمْ مِنْ شِرَارِکُم)

روایت سوم: (حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنِ مُحَمَّد عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِید عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی بَصِیر قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(علیه السلام) یَا أَبَا مُحَمَّد إِنَّ عِنْدَنَا الْجَامِعَهَ وَ مَا یُدْرِیهِمْ مَا الْجَامِعَهُ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ وَ مَا الْجَامِعَهُ قَالَ صَحِیفَهٌ طُولُهَا سَبْعُون ذِرَاعاً بِذِرَاعِ رَسُولِ اللَّه(صلی الله علیه وآله) إِمْلَاءٌ مِنْ فَلْقِ فِیهِ وَ خَطُّهُ عَلِی(علیه السلام) بِیَمِینِهِ فِیهَا کُلُ حَلَال وَ حَرَام وَ کُلُّ شَی یَحْتَاجُ إِلَیْهِ النَّاسُ حَتَّی الْأَرْشُ فِی الْخَدْشِ) (۱)

و أما عصر دوم که عصر بیان و صدور سنت از معصومین(علیهم السلام) است هم تا سال ۳۲۹ هجری که سال وقوع غیبت کبری است طول کشید و ائمه(علیهم السلام)در این مدت مدید نقش مهمی در بیان معارف اسلام و احکام شریعت داشتند هم برای عامه و هم برای خاصه و یاران خود و آنان را امر می کردند که این احکام و احادیث و معارف را حفظ و ثبت و ضبط کنید و بنویسید که این ها میراث گرانبهای نبوت و تفصیل دین خدا است و بایستی در راه حفظ شریعت اسلام از هر تحریف و دستبردی باقی بماند که همین کار هم شد مخصوصاً این که ائمه(علیهم السلام)از زمان امام سجاد(علیه السلام)تا به زمان امام رضا(علیه السلام)زحمات زیادی را در این راه متحمل شدند که به سر انجام رسید و اسلام و معارف اصلی آن را حفظ کردند و در علوم و فنون مختلف اسلامی شاگردان، علما و فقهاء بزرگوار تربیت کردند و تاکید می کردند که احادیث را، هم ضبط کنند و هم به دیگران منتقل کنند و این میراث را منتشر نمایند و این کار را هم کردند تا دست حکام جائر باز نباشد و هر حکمی را دلخواه هوی و هوسها و ظلمایشان صادر نکنند فلذا این دوران وسط، در تاریخ و سیره ائمه معصومین(علیهم السلام) دوران فوق العاده ای است در انتشار معارف اسلام از طریق اهل البیت(علیهم السلام) که البته شروع آن از خود امیرالمؤمنین(علیه السلام) و اصحابش بوده است مخصوصا عصر امام باقر(علیه السلام) و امام صادق(علیه السلام)رونق و عظمتی برای نشر احادیث و روایات آنها ایجاد شد که همه اذعان داشتند که این ها قله های علم و معارف دین هستند و از همه بیشتر و بهتر بر سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله)واقف هستند و آن را نشر می دهند و به اقرار خود علما و فقهای مذاهب دیگر این امر در تاریخ ثبت شده است که به برخی از کلمات آنها اشاره می کنیم.

ص: ۴۲۸

۱- (۶) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج۱، ص۱۴۲.

(یقول عبد الله بن عطاء المکی: ما رأیت العلماء عند أحد أصغر منهم عند أبی جعفر- یعنی الباقر علیه السلام- و لقد رأیت الحکم بن عتبه مع جلالته فی القوم بین یدیه کأنّه صبی بین یدی معلّمه) (۱)

(و قال أیضاً: انّ رجلًا سأل ابن عمر عن مسأله فلم یدر بما یجیبه فقال: اذهب إلی ذلک الغلام فسله و أعلمنی بما یجیبک- و أشار به إلی محمّد بن علی الباقر علیه السلام- فسأله و أجابه فرجع ابن عمر فأخبره، فقال ابن عمر: انّهم أهل بیت مفهّمون.) (۲)

و خیلی از بزرگان عامه در عصر صادقین از روات احادیث آنها شدند و رهبران و ائمه مذاهب اربعه مستقیماً یا بالواسطه در محضر درس ائمه(علیهم السلام) شاگردی نمود.

برخی از روایان معروف آنها عبارتند :

(شهاب الزهری المدنی و أیّوب السجستانی و یحیی بن سعید الأنصاری المدنی و أبو حنیفه النعمان بن ثابت الکوفی و سفیان بن سعید بن مسروق الثوری و سفیان بن عیینه الکوفی محدّث الحرم المکی و مالک بن أنس الأصبحی و عبد الملک بن عبد العزیز بن جریح القرشی و شعبه بن الحجاج البصری و غیرهم). (۳)

و اینها بجز صحابه و تابعین هستند که قبلًا اشاره کردیم عمده آنان شاگردان امیرالمؤمنین(علیه السلام) و شیعه او بوده اند و در هر مقطعی از دوران زندگی ائمه(علیهم السلام) علما و صحابه بودند که علوم را از ائمه(علیهم السلام) اخذ می کردند مالک بن انس می گوید:

ص: ۴۲۹

۱- (۷) موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۴۰.

۲- (۸) موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۴۰.

۳- (۹) موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۴۰.

(مالک بن أنس یقول: اختلفت إلیه زماناً فما کنت أراه إلّا علی احدی ثلاث خصال: إمّا مصلّ و إمّا صائم و إمّا یقرأ القرآن و یقول أیضاً: ما رأت عینی أفضل من جعفر بن محمّد فضلًا و علماً و ورعا) (۱)

(و قد ألّف أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن سعید المعروف بابن عقده کتاباً بأسماء الرجال الذین رووا عن الصادق(علیه السلام) و عدّ أربعه آلاف رجل، و أخرج فیه لکلّ رجل الحدیث الذی رواه) (۲)

و مرحوم شیخ طوسی(رحمه الله) در کتاب رجالش بیش از پنج هزار راوی از برای ائمه(علیهم السلام) اظهار نام می برد و عدد روایان از هر امام را به ترتیب از زمان امیرالمؤمنین(علیه السلام) تا امام زمان(علیه السلام)بیان می کند.

روای های از ائمه(علیهم السلام) به این ترتیب است.

امیر المومنین(علیه السلام) ۴۴۲ راوی

امام حسن(علیه السلام) ۴۲ راوی

امام حسین(علیه السلام) ۱۰۹روای

امام سجاد(علیه السلام) ۱۷۳

امام باقر(علیه السلام) ۴۶۶

امام صادق(علیه السلام) ۳۲۱۷

امام کاظم(علیه السلام) ۲۷۲

امام رضا(علیه السلام) ۳۱۷

امام جواد(علیه السلام) ۱۱۳

امام هادی(علیه السلام) ۱۸۳

امام حسن عسکری(علیه السلام) ۱۰۳

امام زمان(علیه السلام) ۵۲ روای

که این روای ها در همه فنون از ائمه(علیهم السلام) علوم و احادیث نقل کردند مخصوصاً فقه و آن اصول اربعمائه که گفته می شود برخی از کتب و رساله هایی است که هر راوی احادیث خودش را از ائمه (علیهم السلام) گرفته و نوشته است که بعداً اکثراً آنها را مرحوم کلینی(رحمه الله) و صدوق(رحمه الله)و شیخ طوسی(رحمه الله) در کتب اربعه (کافی، فقیه، تهذیب و

استبصار) جمع آوری کرده اند البته اینها در رابطه با احکام شرعی بوده و سایر احادیث صادر شده از آنان در معارف و علوم دیگر بیش از آن بوده است که برخی از آنان در مجامع دیگر جمع آوری شده است.

۱- (۱۰) موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج۱، ص۴۱.

۲- (۱۱) موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج۱، ص۴۲.

تاریخ فقه در نزد امامیه ۹۳/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تاریخ فقه در نزد امامیه

بحث در تاریخ فقه در نزد امامیه بود و عرض شد دو عصر در تاریخ علم فقه امامیه ملحوظ است؛ عصر اول عصر تشریع و بیان حکم شرعی از قِبَل معصومین(علیهم السلام) بود و عصر دوم عصر تکوین فقه اجتهادی بود که عرض شد عصر اول از زمان پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)شروع می شود و تا زمان غیبت کبرای امام دوزادهم(علیه السلام) یعنی۳۲۹ هجری تداوم پیدا می کند که این عصر منشا حفظ دین خدا و نشر احکام الهی در همه علوم می باشد که توسط ائمه(علیهم السلام)و اصحاب و شاگردان معصومین(علیهم السلام) انجام شد چرا که آنها امین بر دین خدا بودن و رسالت اصلیشان همین بوده هست و معارف اسلامی هم توسط این وجودات پاک و مقدس در جهان اسلام منتشر می شد و دین و شریعت پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله)نیز در سطح عموم و کل جامعه اسلامی و مذاهب اسلامی توسط آنها از تحریف و محو شدن محفوظ مانده است یعنی آنها را از معارف دینی تغذیه می کردند و از انحراف آنها توسط حکام جور جلوگیری می نمودند و همچنین مانع از تحریف معارف دینی از سوی علمای سوئی که ممکن بود مورد سوء استفاده حکام قرار گیرند، می شدند و لذا دستور دادند که معارف و سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله)ضبط، ثبت و حفظ شود و آنها را نشر دهند که بدین ترتیب مجموعه عظیمی از سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) در تاریخ اسلام و فرهنگ دینی اسلامی ثبت شد و باقی ماند همچنان که قرآن محفوظ ماند.

ص: ۴۳۱

همچنین مجموعه عظیمی از روایات از ائمه(علیهم السلام) نزد علمای شیعه که میراث گرانقدر نزد آنها است در اصول و کتب روات شیعه ضبط و ثبت شد و نزد روات و علمای شیعه یداً بالید از نسلی به نسلی دیگر منتقل شد تا زمان مرحوم کلینی(رحمه الله)و شیخ صدوق(رحمه الله) و شیخ طوسی(رحمه الله)که عمده روایات مربوط به فقه در مجامع حدیثی این سه بزرگوار حفظ و ثبت شد و آن اصول و رساله های مربوط به روات که از برخی آنها به اصول اربعمائه تعبیر می کنند در حمله سلجوقیان در سال ۴۴۸ به بغداد که کتابخانه های شیعه را در آنجا به آتش کشیدند و سوزاندند از دست ما خارج شد فلذا مقداری از آن میراث تلف شد ولیکن فقهاء اهتمام داشتند که کلیه آن اصول و روایات جمع آوری شود که عمده آنها در همین کتب اربعه محفوظ شده است و هر چند تمام آن اصول اربعمائه حفظ نشد و مقداری از آنها از بین رفت ولیکن برخی از آنها تا زمان ابن ادریس(رحمه الله)و سید بن طاووس(رحمه الله)ادامه داشت و آنها مستقیماً از آنها نقل می کنند - مانند مستطرفات سرایر ابن ادریس(رحمه الله) و روایات ابن طاووس(رحمه الله)از برخی اصحاب اصول - و شاید در زمان علامه مجلسی(رحمه الله) هم برخی از این اصول هنوز باقی بوده است که به دست ایشان و صاحب وسائل و مرحوم فیض(رحمه الله) - صاحب وافی - از طریق سلسله اجازات رسیده باشد ولی آنچه نزد ماست عمده روایات فقهی از آن اصول است که در کتب کافی و من لایحضره الفقیه و استبصار و برخی کتب حدیثی دیگر - که در دست است و یا صاحب وسائل یا صاحب بحار الانوار آن کتب را با سلسله اجازات خود از صاحب کتاب، نقل می کنند - موجود است و فقط روایات فقهی که صاحب وسائل الشیعه آنها را در وسائل جمع آوری کرده است (۳۵۸۵۰) روایت است و در همین راستا مرحوم میرزای نوری(رحمه الله)نیز (۲۳۰۰۰) حدیث

تحت عنوان مستدرک الوسائل از کتابهای دیگر ضبط و ثبت کرده است که عمده این احادیث در رابطه با مسائل فقهی قابل اعتماد است هرچند در برخی از اسناد روات تشکیک های سندی نیز می شود لیکن عمده آنها در حد کافی و وافی قابل استفاده است لذا میراث فقهی بلکه حدیثی ما بسیار ارزشمند و گرانسنگ و عموماً قابل وثوق است و همین زحمات ارزنده در حفظ این میراث غنی بوده است که شریعت و دین را حفظ کرده است و نه تنها مذهب شیعه که مذاهب دیگر را نیز از انحراف و تحریف بیشتر محفوظ و مصون داشته است فلذا شاهدیم که مشترکات ما با مذاهب دیگر در احکام و فتاوای فقهی بسیار است و این مهم به سبب زحماتی بوده است که ائمه(علیهم السلام)متحمل شدند و همه زندگی و حیات طیبه خودشان را برای آن هزینه نموده اند و از این رو به دست حکومت های جائز شهید شدند لیکن در سایه این مجاهدتها هم قرآن را از تفسیر به رأی صیانت بخشیدند و هم سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله)را که ثقل دوم است حفظ کردند و این یک بُعد از رسالت خطیر و نقش مهم ائمه(علیهم السلام)در تاریخ اسلام است و این عصر اول که تا سال ۳۲۹ استمرار داشت شاخصه ها و امتیازاتی داشته است.

۱- یک امتیاز این که عصر حضور امام معصوم(علیه السلام) در میان مردم بوده است که مانند عصر خود پیامبر(صلی الله علیه وآله)است که امامت کبری و واسطه میان خلق و خالق در میان امت اسلامی حضور و ظهور داشته است یعنی این عصر در اعتقاد ما امتداد همان عصر نبوت است از این ناحیه، که با غیبت کبرای امام زمان(علیه السلام) این برکت عظمی از دسترسی مردم خارج گردید و جهان - به جهت جور جائرین - تا زمان ظهور حضرتش از آن محروم شد.

۲- شاخصه دوم امکان وصول به حکم واقعی شرعی است که مثل عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله) با مراجعه به ائمه(علیهم السلام) و سوال از آنها حکم شرعی واقعی را بیان می کردند و قابل وصول بود که با طی شدن این عصر این امکان هم گرفته شد.

۳- شاخصه سوم این که هر گونه اجتهاد در مقابل اقوال آنها باطل و بی معنا است چرا که اجتهاد در مقابل نص بود زیرا که آنها معصوم بودند و بر شریعت الهی اشراف کامل داشتند البته اجتهادی که در طول نظر ائمه(علیهم السلام)بوده و در حدودی که آنها معین کرده بودند، واقع می شد.

۴- همه تصدیات ولایتی فقها در این عصر منتفی است مگر مقداری که خود ائمه(علیهم السلام)اجازه داده و یا قرار می دادند و هیچ گونه تصدی برای هیچ منصبی بدون مراجعه به ائمه(علیهم السلام)و اذن خاص آنها جایز نبود زیرا که امام اصلی حیّ و ظاهر بود .

۵ - رجوع روات و فقهای این عصر به اصول عملیه و قواعد عامه در این زمان نیازمند مراجعه به ائمه(علیهم السلام) بوده زیرا که حجیت آنها پس از فحص از مخصص و مقید و حاکم است که با وجود امام معصوم(علیه السلام) احتمال آن در صورت مراجعه به امام(علیه السلام)موجود است ولذا از این جهت هم فحص لازم می شود بر خلاف زمان ما یعنی زمان غیبت که امکان وصول به دلیل حاکم یا مقید قاعده بیش از آنچه در روایات صادر شده نیست فلذا آن قواعد حجت می شود و به اصل عملی و قاعده رجوع می شود بخلاف عصر ائمه(علیهم السلام) که اخذ احکام از آنها مقدور بود و همچنین است رجوع به عمومات و اطلاقات آیات و روایات که خاص و عام و مطلق و مقید و ناسخ و منسوخ دارد و لذا خود ائمه(علیهم السلام)خط می دادند و بیان می کردند که اگر تفحص و سؤال نکردید چگونه به مطلقات و عمومات و ظهورات استدلال می کنید که همین اخبار مورد استناد برخی از اخباریون بر نفی حجیت ظواهر قرآن کریم قرار گرفته است با این که مقصود از آن اخبار، اسقاط حجیت ظهورات قرآن نبوده است بلکه بیان لزوم فحص از مقید و مخصص بوده است که در عصر آنها باید به آنها مراجعه شود بخلاف عصر بعد، که با رجوع به احادیث و روایات صادره از آنها و فحص کامل در آنها چنانچه مقید و مخصصی نمی یافتند آن ظهورات و قواعد و اصول حجت می شد البته خود ائمه(علیهم السلام) بعد از اینکه عمده این احکام و احادیث را بیان کردند اصحاب خود و فقها را تربیت کرده و به آنان اجازه رجوع به عمومات، اطلاقات، قواعد و اصول می دادند و در حقیقت به تدریج آنها را برای عصر بعدی آماده می کردند.

۶- نقش عمـده فقهـا و اصـحاب در این عصـر حفظ و ثبت و ضـبط سـنت بود و لـذا روات عظیم الشأنی که تربیت شـده بودند بزرگان دین و حافظ شـریعت خـدا شدنـد امثال محمـد بن مسـلم و زراره که اسـتوانه های حفظ احادیث شدنـد و مورد تجلیل أئمه(علیهم السلام)قرار گرفتند و عمده وظیفه اشان حفظ، ضبط و انتشار آن روایات و احادیث شریف اهل بیت(علیهم السلام) بود که در کوفه، قم، مـدینه و بلاد دیگر انجام می دادنـد ولـذا مقیـد به نقل احادیث ائمه(علیهم السـلام)بودنـد و در ابتدا هیچ گونه اجتهادی هم نمی کردند ولی به تدریج و با اشـرافی که بر مرام فقهی ائمه(علیهم السـلام)و عمده احادیث و روایات آنان پیدا کردند و با توصیه خود ائمه(علیهم السلام)به اجتهاد و تفریع می پرداختند البته جاهایی که دچار شبهه می شدند توقف می کردنـد و خود حضـرات(علیهم السـلام) می فرمودند که توقف کنید و به ما رجوع نمایند که در برخی از روایات علاجبه بدان اشاره شده است.

بنابراین حالت اجتهاد به معنای تفریع، تطبیق و تمسک به عمومات و اطلاقات به تدریـج در میان روات احادیث ایجاد شـد و با آموزش خود ائمه(علیهم السـلام)مخصوصـاً کسـانی که در منـاطق دورتری بودنـد که دسترسـی به امام(علیه السـلام)برای آنان مقدور نبود برای این کار گماشـته شدند و این روند سـبب انتشار مکتب اهل بیت(علیهم السلام) و محبوبیت آنان در همه بلاد اسـلامی شده بود و معروف است که در عصـر بنی عباس همه جا شـعارهای (الرضا من آل محمد(علیه السـلام)) مطرح می شد که دلیـل بر انتشـار محبت و ولا یـت بحق اهـل بیت(علیهم السـلام) بود و حکام جور بنی العباس هم از این واهمه داشـتند ولـذا ائمه(علیهم السـلام)را جلب کرده و نزد خود محبوس می نمودنـد و دنبال وکلای آنها بودند و آنها را تحت نظارت می گرفتند تا بتوانند از مخالفت عمومی مردم در امان باشند و در نهایت هم آنها را به شهادت می رساندند و بحث نیابت ها و نصب وکلا از طرف ائمه(علیهم السلام) در همه بلاد اسلامی از همین جا آغاز شد که مراجعات مالی و فقهی و غیره به دست آنها صورت می گرفت .

ص: ۴۳۴

اما عصر فقه اجتهادی کامل که در زمان خود ائمه(علیهم السلام) برای کسانی که در دور دست بودند تجویز شده بود از زمان غیبت کبرا شروع شده است که عصر دوم است و تکوین کلی فقه اجتهادی شیعه مربوط به این عصر است که در ۳۲۹ با وفات نائب چهارم امام زمان(علیه السلام)یعنی علی بن محمد سمری شروع شده است و خود ائمه(علیهم السلام)، هم شیعیان را در تعیین وکلای علمی و یا عملی و ارجاع مردم به آنها برای عصر دوم آماده سازی می کردند و هم با بیانات عام و خاص آن را بیان می کردند و روایات زیادی در این رابطه آمده است که مردم را ارجاع می دادند به فقهاء مکتب خودشان مانند روایاتی که از حضرت امام هادی(علیه السلام) و امام حسن عسکری(علیه السلام)در مورد برخی از برزگان روات و فقها امثال زکریا بن آدم و یونس بن عبدالرحمان و غیره صادره شده و می فرمایند (سألت الرضا فقلت انی لا القاك فی کلّ وقت فعمّن آخذ معالم دینی فقال خذ عن یونس بن عبد الرحمان) (۱) به این معنا است که وی معتمَد من می باشد و هم توقیع شریف و شفاف که از بهترین ادله مرجعیت فقهی و ولایت عامه فقهاء مکتب اهل بیت(علیهم السلام)است از طرف ناحیه مقدسه صادر شده است که روایت اسحاق بن یعقوب است البته در مورد ایشان توثیق صریحی وارد نشده است ولیکن سند روایت هم قابل اثبات صحت است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۸، ابواب کتاب القضاء، باب۱۱، ح۹، ط آل البیت.

(وَ فِی کِتَابِ إِکْمَالِ الدِّینِ وَ إِتْمَامِ النِّعْمَهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ یَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِیَّ أَنْ یُوصِلَ لِی کِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِیهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْکَلَتْ عَلَی فَوَرَدَ التَّوْقِیعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَان(علیه السلام) أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ أَرْشَدَکَ اللَّهُ وَ ثَبَّتَکَ إِلَی أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَهُ فَارْجِعُوا فِیهَا إِلَی رُوَاهِ حَدِیثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِی عَلَیْکُمْ وَ أَنَا حُجَّهُ اللَّهِ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَمْرِیُّ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِیهِ مِنْ قَبْلُ فَإِنَّهُ ثِقَتِی وَ کِتَابُهُ کِتَابِی. (۱) (۲)

خیلی روشن است که این توقیع شریف در صدد مطرح کردن مرجعیت و ولایت مطلقه فقهـا در عصر غیبت است که بعد از غیبت نقش روات احادیث یعنی فقهای مکتب اهل البیت(علیهم السلام) چقدر برجسته است و آنها حجت مطلقه فتوایی و مراجعاتی و ولایتی مردم از طرف امام(علیه السلام) هستند همانگونه که او حجت مطلقه خدا بر آنان است که تفصیل بحث در این توقیع شریف در جای خود است.

بنابر این عصر دوم از آن زمان غیبت کبرا شروع می شود و تا زمان ما استمرار دارد و در ابتدای شکل گیری این دور، هم کتب فقه از کتب حدیث جدا می شود و هم فقه استدلالی میان فقهای ما باب شده و تنظیم می گردد و تعلیم داده می شود و هم ادواری را در جهت کمال و رشد طی می کند که ما در اینجا می خواهیم این ادوار را تشخیص دهیم که به چند دور از تحول فقه اجتهادی قابل تقسیم بندی و دور بندی است که البته همانگونه که قبلاً اشاره کردیم نظر به جهات جغرافیایی و یا سیاسی و یا طبقات فقهاء نیست بلکه در این دور بندی تنها نظر به تحولات علمی و فقهی مسائل علم فقه است که ما آن را به شش دور یا تحول اساسی تقسیم بندی کرده ایم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۰، ابواب کتاب القضاء، باب۱۱، ح۹، ط آل البیت.

ادوار فقه ۹۳/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادوار فقه بحث در ادوار فقه بود و در رابطه با تاریخ فقه عرض کردیم که فقه امامیه دارای دو عصر است ۱- عصر تشریع یا صدور روایات از معصومین(علیهم السلام) و ۲- عصر تکوین علم فقه و بحث پیرامون عصر اول گذشت و عصر دوم را از نظر حرکت اجتهاد فقهی و با نظر به محتوای خود علم فقه می توان به چند دور تقسیم کرد براساس نکات و عواملی که مربوط به محتوی و درون خود فقه است نه جهات دیگر که خارج از محتوای علم فقه هست و ما ادوار این عصر را به شش دور تقسیم کردیم. دور اول : دور تاسیس علم فقه . دور دوم: دور تفکیک علم فقه و شروع فقه استدلالی . دور سوم: دور تکامل و شکوفایی فقه اجتهادی . دور چهارم: دور تفریط و افراط گری که در فقه شیعه ایجاد شد . دور پنجم: دور تصحیح و اعتدلال . دور ششم: دور عمق و توسعه اجتهاد در فقه است. همین ادوار شش گانه، تاریخ و ادوار تکامل فقه شیعه را تشکیل می دهند که امروز ما در دور ششم آن قرار داریم و ما در ادامه، آغاز هر کدام از ادوار و نقشی که فقهاء آن دور داشتند و خصوصیات هر دور را بیان می کنیم. دور اول : دور تاسیس فقه و یا فقه روایی است که از ابتدای عصر غیبت بلکه شاید قبل از عصر غیبت شروع شد یعنی می توان شروع این دور را از زمان مرحوم کلینی(رحمه الله)دانست که در سال ۳۲۹ فوت کرده است و کتاب شریف کافی می تواند شاخصه این دور باشد که ایشان روایات را بر طبق ابواب فقهی تنظیم کردند و روایات را با شیوه فقهی و طبق أبواب و عناوین آن جمع آوری کردند مثلاً طهارت، صلات، صوم، زکات، امر به معروف، عقود و... بر اساس ابوابی که برای فقه در آن زمانها متعارف بوده است جمع بندی نموده است و همچنین صدوقان(رحمه الله) و ابن قولویه(رحمه الله)و حسن بن ابی عقیل معروف به عمانی و ابن جنید اسکافی(رحمه الله)و شیخ مفید(رحمه الله) و سید مرتضی(رحمه الله) و حلبی از فقهاء این دور محسوب می شوند که بعد از مرحوم کلینی(رحمه الله) یا معاصر ایشان کتابهایشان از همین قبیل است که معمولاً ـ به شیوه فقه روایی است البته آنها دو نوع کتب فقه روایی داشتند نوع اول: کتبی است که روایات را براساس نظم فقهی جمع بندی می کردند مثل من لا یحضره الفقیه مرحوم صدوق(رحمه الله) و نوع دوم: فقط متن روایت را می آوردند مثل هدایه، مقنع، مقنعه و نهایه که از همین گونه است و این روند تا زمان شیخ طوسی(رحمه الله)ادامه داشت و فقه را با تنظیم روایات و بر اساس نظم و تدبیری که در ابواب فقه است – که معمولاً ـ عامه این تقسیم بندی ها را داشتند – تدوین کرده است که از آن به فقه ماثور و یا فقه روائی تعبیر شده است و أهم مشخصات این دوره را می توان این گونه بیان کرد. ۱ – شروع تدوین کتب فقهی به نحو فقه روائی که هم خود روایات را جمع آوری کرده و هم به شکل و تنظیم ابواب فقهی در آوردند یا با همه اسناد و یا با حذف اسناد آنها که به نام آنها اشاره شد . ۲ – مشخصه دوم این دوره، فتوا دادن بر اساس متون روایات است البته با تقیّد به الفاظ روایات در هر فرعی که روایت در آن وارد شده باشد مثل کتاب (من لا ـ یحضره الفقیه) که حدیث را در اختیار مستفتی قرار می دهد و یا متن آن را جدا کرده و در اختیار مستفتی قرار می دادند . ۳ – تدوین اصول فقه زیرا که فقهای ما دیدند در فقه عامه علم مقدماتی برای فقه به نام علم اصول فقه ایجاد شده است که قواعد و ادله عامه فقه در آن جمع آوری شده و روش استدلال فقهی مشخص شده است و این علم یک نوع پیش نیاز علم فقه است لذا این توجه در همین دوره شروع شد و مرحوم شیخ مفید(رحمه الله)از آنجا که با فقهای مذاهب دیگر و کتب آنها در تماس بود کتاب (التذکره باصول الفقه) را تدوین کردند و مرحوم شیخ مرتضی(رحمه الله)(الذریعه الی اصول الشریعه) را تدوین نمود و از این طریق تدوین اصول فقه شیعه و تبیین ادله و منابع فقه شیعه شروع شد بر طبق آنچه که در روایات اهل

بیت(علیهم السلام)آمده است - که متناسب با فقه شیعه است - اصول فقه شیعی را پایه گذاری کردند که مرحوم شیخ مفید(رحمه الله)در کتاب تذکره به این نکته توجه داشته است و معیار را کتاب و سنت قرار می دهد و روش های اجتهادی باطل همچون قیاس، استحسان و مصالح مرسله را حذف می کند و می فرماید (اعلم انّ اصول الأحکام الشرعیه ثلاثه أشیاء: کتاب اللّه سبحانه، و سنّه نبیّه صلی الله علیه و آله و سلم، و أقوال الأئمه الطاهرین من بعده صلوات اللّه علیهم و سلامه) (۱) که ایشان در اینجا تکیه می کند بر حصر منابع فقه در کتاب خدا و سنت رسول الله(رحمه الله) و ائمه معصومین(علیهم السلام) و سپس می فرماید (و الطرق الموصله إلی علم الشرع فی هذه الاصول ثلاثه:أحدها: العقل، و هو سبیل إلی معرفه حجّیه القرآن و دلائل الأخبار.و الثانی: اللسان، و هو السبیل إلی المعرفه بمعانی الکلام.و ثالثها: الأخبار، و هی السبیل إلی اثبات أعیان الاصول من الکتاب و السنه و أقوال الأئمه علیهم السلام) (۲) یعنی راه رسیدن به دلالت قرآن و سنت یا عقل است که حجیت قرآن و سنت را از طرق کلامی اثبات می کند که ایشان در بحث های کلامی از پایه گذاران کلام شیعه بودند و دلالات بر معانی را از راه مباحث الفاظ و لسان و صغریات سنت یعنی صدور قول پیامبر(صلی الله علیه وآله) و معصومین(علیهم السلام) را از طریق اخبار ثابت می کنیم و ایشان توجه داشته اند که بایستی اصول فقه در چارچوب همان متد و روش فقه شیعه باشد که این هم از مشخصه های این دوره است که شروع شده است. ۴ - مشخصه دیگر بحث فقه تطبیقی ومقارن است یعنی تطبیق آن با فقه اهل سنت است که در این دور شاریع بوده است زیرا که تاسیس فقه شیعه در مقابل آنها صورت گرفته که قهراً حالت مقایسه و تطبیق و مقارنه در آن شدیداً ملحوظ است و از همان ابتدا مطالب مطروحه در کتب فقهی آنها مورد توجه فقهای شیعه قرار گرفت فلذا فقه مقارن و تطبیقی چه در کل فقه و به عنوان کتب فقهی مقارن و چه در خلال بحثهای فقهی در این دور زیاد به چشم می خورد و اکثر کتب فقه شیخ مفید(رحمه الله) و سید مرتضی(رحمه الله)و شیخ طوسی(رحمه الله)این حالت تطبیقی را دار هستند و لذا علم فقه در این دوره حالت مقارنه ای داشته است مخصوصا در مورد فقهایی که در تماس با مدارس آنها می زیستند مثل شیخ مفید(رحمه الله)، اسکافی(رحمه الله)، عمانی(رحمه الله)، سید مرتضی(رحمه الله)و شیخ طوسی(رحمه الله) و امثال آنها و در این رابطه کتابهای نقد فقهی و فقه مقارن تدوین کردند و کرسیهای تدریس فقه مقارن را بر پا نموده و اداره می کردند و در حقیقت حالت گفتمان فقهی در این دوره بین فقهای ما و فقهای مذاهب اهل سنت از مشخصه های بارز این دوره است که منجر به نگاشتن کتابهای مفید و خوبی در این رابطه شده است و کلاً فقهای ما دراین دوره اشراف کاملی بر فقه مذاهب عامه داشته و شاگردان مشترک از مذاهب دیگر و فقه شیعه داشتند و کرسیهای درسی آنها معمولاً فقه مقارن بوده است که هم در کتابهای فقهی این دوره منعکس است و هم در تاریخ ثبت شده است . ۵ - شروع تدوین کتب فقهی به شیوه جواب بر استفتائات در این دوره که کتاب (الناصریات) سید مرتضی(رحمه الله)نمونه آن است . ۶ - مشخصه دیگر نفوذ مباحث کلامی در فقه است که کتب فقهی را تحت شعاع خود قرار می داد و اساساً کتب فقهی در این دوره با اصول اعتقادی شروع می شود. ۷ - یکی دیگر از امتیازات این دوره این است که چون فقهای شیعه در این دوره محدود بودند موضع گیری فقهی و فتاوای آنها و اجماعات آنها خیلی راحت به دست می آمده است لهذا در کلمات فقهای این دوره دعوای اتفاق و اجماع طائفه خیلی به چشم می خورد و در هر مسئله ای رخ داده است و همچنین روایات مشهور و معمولٌ به را به راحتی تشخیص می دادند و دلیل آن هم نزدیک بودن به عصر صدور آن روایات و عمل اصحاب بوده فلذا برخی اجماع، بلکه شهرت های قدمای اصحاب را هم حجت و کاشف از سنت می دانند و این دور تا زمان شیخ طوسی(رحمه الله)ادامه داست و شیخ طوسی یا نبوغ و علمیتی که داشت مبدا دور دوم شدند که دور تفکیک فقه اجتهادی و استدلالی آن است که دور دوم است.

ص: ۴۳۷

۱- موسوعه الفقه الإسلامیطبقاً لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج۱، ص۵۱.

۲- موسوعه الفقه الإسلامیطبقاً لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ج۱، ص۵۱.

بحث در ادوار شش گانه فقه ۹۳/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث در ادوار شش گانه فقه

بحث در ادوار شش گانه فقه بود و دور اول گذشت که فقه روایی بود .

۲ – دور فقه استدلالی و کامل

عرض کردیم دور دوم، دور فقه استدلالی و فقه مستقل از روایات و کامل است که از زمان شیخ طوسی(رحمه الله)شروع می شود و موسس این دوره نیز مرحوم شیخ طوسی(رحمه الله) است که از اوائل قرن ۵ هجری تا زمان صاحب شرایع(رحمه الله)یعنی نیمه های قرن ۷ هجری ادامه پیدا کرد و مرحوم شیخ(رحمه الله) با آن نبوغ و وسعت اطلاعاتی که داشتند و همچنین به دست آوردن اصول روایات و استعدادهای خدادادی، موسس این دوره قرار گرفتند و شیخ الطائفه(رحمه الله)شد به طوری که بعد از ایشان شاگردانشان با اعتقاد به فاصله زیاد علم و تفقه و اطلاعات مرحوم شیخ(رحمه الله) از دیگران، از وی تبعیت می کردند و عظمت شیخ(رحمه الله) و اشراف کامل ایشان در فقه و اصول سبب شد که فتاوا و استدلالات ایشان برای دیگران علم آور باشد و ایشان موسس دور اکتمال در علم فقه بودند و علاوه براین هم حوزه بغداد را تاسیس کردند و بعد از حمله ظالمانه سلجوقیان و فتنه سوزاندن کتب ایشان و ذخایر کتابخانه جندی شاپور باز از کار دست نکشید و در تثبیت معارف دینی شیعه نقش بزرگی ایفا کرد و حوزه نجف و علمای بزرگ دیگری تربیت کردند و در این دوره نیز علمای زیادی می زیسته اند همانند ابن برّاج، ابن حمزه، قطب الدین راوندی(رحمه الله) و ابن ادریس حلی(رحمه الله)و غیر هم و می توان امتیازات این دور را از نظر عملی اینگونه نام برد.

ص: ۴۳۸

۱- جدا سازی و مستقل کردن علم فقه و اصول فقه و تدوین و تقریر مبانی و روش استدلال و اجتهاد در آنها و در این دور اصول فقه به دست ایشان تنقیح شد که عده الاصول ایشان که ظاهرا قبل از الذریعه سید مرتضی(رحمه الله)تدوین شده شاهد بر آن است زیرا آنچه مرحوم مفید(رحمه الله) در اصول مطرح کرده بودند مختصرات و تذکره بود و ایشان ادله فقه را در ادله اربعه منقح می کند و همچنین بیان می کند که مقصود از سنت، کتاب، اجماع و عقل چیست و در این کتاب بنیان علم اصول فقه شیعه پایه ریزی می شود تا جایی که مرحوم بحر العلوم(رحمه الله)که از شاگردان مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله) در قرن دوازدهم بودند، می فرماید (انه احسن کتاب الّف فی علم الاصول) و شیخ طوسی(رحمه الله)علم رجال و تفسیر تبیان را – که

از بهترین کتب تفسیری بود و مورد توجه حتی علمای اهل سنت واقع شده است - نیز تالیف کرد و در همه علوم اسلامی این مرد بزرگ به گونه ای قلم زده است که افتخاری برای شیعه و اسلام آفریده است و بحق شیخ الطائفه است.

۲- مشخصه دیگر توسعه مسائل فقهی و تهذیب آن بر طبق اصول فقه شیعه نه اصول مذاهب دیگر، چرا که بعضاً فقهای ما مثل ابن جنید بغدادی، اسکافی و عمانی تحت تاثیر مذاهب دیگر قرار می گرفتند و به سبک آنها استدلال می کردند مرحوم شیخ(رحمه الله)اجتهاد شیعه را از شوائبی که از اجتهادات اهل سنت وارد شده بود تهذیب کرد و همچنین آنها را از بحث های کلامی و اعتقادی که در فقه رایج بود تجرید نمود و به فقه و اجتهاد شیعه اصالت بخشید .

ص: ۴۳۹

۳- مشخصه دیگر شمولیت فقه در این مرحله است یعنی نظر استیعابی به تمام ابواب فقه انداختن که معمولاً ـ قبل از مرحوم شیخ(رحمه الله)در رساله ها و کتب مدون کل ابواب فقهی وجود نداشت و مرحوم شیخ(رحمه الله) با تالیف کتاب شریف مبسوط در فقه نظر استیعابی به فقه نمودند و این کتاب از شاهکارهای کتب فقهی ما است و خود ایشان هم به آن کتاب افتخار می کند در مقدمه آن آورده است که (فإنی لا أزال أسمع معاشر مخالفینا من المتفقهه و المنتسبین إلی علم الفروع یستحقرون فقه أصحابنا الإمامیه، و یستنزرونه، و ینسبونهم إلی قله الفروع و قله المسائل، و یقولون: إنهم أهل حشو و مناقضه، و إن من ینفی القیاس و الاجتهاد لا طریق له إلی کثره المسائل و لا التفریع علی الأصول لأن جل ذلک و جمهوره مأخوذ من هذین الطریقین، و هذا جهل منهم بمذاهبنا و قله تأمل لأصولنا، و لو نظروا فی أخبارنا و فقهنا لعلموا أن جل ما ذکروه من المسائل موجود فی أخبارنا و منصوص علیه تلویحا عن أئمتنا الذین قولهم فی الحجه یجری مجری قول النبی صلی الله علیه و آله إما خصوصا أو عموما أو تصریحا أو تلویحا).

(و أما ما کثروا به کتبهم من مسائل الفروع. فلا ـ فرع من ذلک إلا ـ و له مدخل فی أصولنا و مخرج علی مذاهبنا لا علی وجه القیاس بل علی طریقه یوجب علما یجب العمل علیها و یسوغ الوصول (المصیر خل) إلیها من البناء علی الأصل، و براءه الذمه و غیر ذلک مع أن أکثر الفروع لها مدخل فیما نص علیه أصحابنا، و إنما کثر عددها عند الفقهاء لترکیبهم المسائل بعضها علی بعض و تعلیقها و التدقیق

فیها حتی أن کثیرا من المسائل الواضحه دق لضرب من الصناعه و إن کانت المسئله معلومه واضحه و کنت علی قدیم الوقت و حدیثه منشوق النفس إلی عمل کتاب یشتمل علی ذلک تتوق نفسی إلیه فیقطعنی عن ذلک القواطع و شغلنی (تشغلنی خ ل) الشواغل، و تضعف نیتی أیضا فیه قله رغبه هذه الطائفه فیه، و ترک عنایتهم به لأنهم ألقوا الأخبار و ما رووه من صریح الألفاظ حتی أن مسئله لو غیر لفظها و عبر عن معناها بغیر اللفظ المعتاد لهم لعجبوا (تعجبوا خ ل) منها و قصر فهمهم عنها، و کنت عملت علی قدیم الوقت کتاب النهایه، و ذکرت جمیع ما رواه أصحابنا فی مصنفاتهم و أصولها من المسائل و فرقوه فی کتبهم، و رتبته ترتیب الفقه و جمعت من النظائر، و رتبت فیه الکتب علی ما رتبت للعله التی بینتها هناک، و لم أتعرض للتفریع علی المسائل و لا لتعقید الأبواب و ترتیب المسائل و تعلیقها و الجمع بین نظائرها بل أوردت جمیع ذلک أو أکثره بالألفاظ المنقوله حتی لا یستوحشوا من ذلک، و عملت بآخره مختصر جمل العقود فی العبادات سلکت فیه طریق الإیجاز و الاختصار و عقود الأبواب فیما یتعلق بالعبادات، و وعدت فیه أن أعمل کتابا فی الفروع خاصه یضاف إلی کتاب النهایه، و یجتمع معه یکون کاملا کافیا فی جمیع ما یحتاج إلیه ثم رأیت أن ذلک یکون مبتورا یصعب فهمه علی الناظر فیه لأن الفرع إنما یفهمه إذا ضبط الأصل معه فعدلت إلی عمل کتاب یشتمل علی عدد جمیع کتب الفقه التی فصلوها الفقهاء و هی نحو من ثلاثین (ثمانین خ ل) کتابا أذکر کل کتاب منه علی غایه ما یمکن تلخیصه من الألفاظ، و اقتصرت علی مجرد الفقه دون الأدعیه و الآداب، و أعقد فیه الأبواب، و أقسم فیه المسائل، و أجمع بین النظائر، و أستوفیه غایه الاستیفاء، و أذکر أکثر الفروع التی ذکرها المخالفون، و أقول: ما عندی علی ما یقتضیه مذاهبنا و یوجبه أصولنا بعد أن أذکر جمیع المسائل، و إذا کانت المسئله أو الفرع ظاهرا أقنع فیه بمجرد الفتیا و إن کانت المسئله أو الفرع غریبا أو مشکلا أومئ إلی تعلیلها و وجه دلیلها لیکون الناظر فیها غیر مقلد و لا مبحث، و إذا کانت المسئله أو الفرع مما فیه أقوال العلماء ذکرتها و بینت عللها و الصحیح منها و الأقوی، و أنبه علی جهه دلیلها لا علی وجه القیاس و إذا شبهت شیئا بشیء فعلی جهه المثال لا علی وجه حمل إحداهما علی الأخری أو علی وجه الحکایه عن المخالفین دون الاعتبار الصحیح، و لا أذکر أسماء المخالفین فی المسئله لئلا یطول به الکتاب، و قد ذکرت ذلک فی مسائل الخلاف مستوفی، و إن کانت المسئله لا ترجیح فیها للأقوال و تکون متکافیه وقفت فیها و یکون المسئله من باب التخییر، و هذا الکتاب إذا سهل الله تعالی إتمامه یکون کتابا لا نظیر له لا فی کتب أصحابنا و لا فی کتب المخالفین لأنی إلی الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء کتابا واحدا یشتمل علی الأصول و الفروع مستوفی مذهبنا بل کتبهم و إن کانت کثیره فلیس تشتمل علیهما کتاب واحد، و أما أصحابنا فلیس لهم فی هذا المعنی ما یشار إلیه بل لهم مختصرات) (۱) و بدین ترتیب ایشان فقه شیعه را از آن نقصی را که عامه، علمای شیعه را به آن متهم می کردند – که فقه شما فقه روایت و ناقص است و آن را غیر فنی و حقیر می شمردند – مبرا کرد و فقه تقدیری که فقه فروض و تشقیقات است را وارد فقه کرد و فقه شیعه را تکمیل نمود و همه این ابواب فقه را در کتاب شریف مبسوط ذکر می کند و ایشان در این مقدمه به مشخصات محدود دوره قبل – فقه روایی – به خوبی اشاره می کند.

۱– المبسوط فی فقه الإمامیه، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱.

۴- مشخصه دیگر این دوره همان فقه مقارن است که تطبیق اقوال و استدلالات فقهی با اقوال و استدلالات مذاهب فقهی دیگر و نقد آنها می باشد و در همین راستا مرحوم شیخ(رحمه الله) خلاف را نگاشتند مضافا بر این که در خود مبسوط هم محاکمه و تطبیق با اقوال آن مذاهب و استدلالات آنها را ذکر می کند و به نقد می گذارد و این روش و منهج مقارنه ای تا زمانهای زیادی در فقه باقی بود .

۵ - مشخصه دیگر توجه شیخ طوسی(رحمه الله) به تدوین علوم پیش نیازی است که مقدمه و منطق فقه می باشد، مثلاً اصول فقه یکی از مهم ترین علم پیش نیازی فقه است و روش و منابع و ادله فقه اجتهادی شیعه در آن بیان و منقح می شود که ایشان آن را توسعه و تنقیح کردند و رجال و حدیث نیز از علوم پیش نیازی فقه است که لازم بود به آن توجه شود و به دست ایشان نیز آن ها تنظیم و تنقیح شد و کتب مهم استبصار و تهذیب در جمع احادیث فقهی از مهمات کتب حدیثی شیعه است و از اصول اربعمائه که در دسترس ایشان بوده، با ملاحظات علمی خود ایشان بر آنها، جمع آوری شده است و کتاب تهذیب شرح مقنعه شیخ مفید(رحمه الله)است که مزین به نکات ایشان است و کتاب استبصار هم برای رفع تعارض میان روایات و بیان علاج ها و کیفیت جمع میان آنها است و در رجال هم دو کتاب فهرست و رجال را تنظیم نمودند که این دو کتاب نیز خلأ مهمی را در علم رجال پر کرده است که اگر توثیق روایات نبودند بسیار مشکل می شد.

ادوار شش گانه فقه ۹۳/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادوار شش گانه فقه

۳ – عصر شکوفایی مجدد و توسعه فقه

بحث در ادوار فقه شیعه بود، که ما عرض کردیم این ادوار را می توان به شش دور تقسیم کرد و دور اول و دوم گذشت دور اول، دور فقه روائی بود و دور دوم دور شروع فقه استدلالی و تفکیک علم فقه از روایات که عرض شد از زمان شیخ طوسی(رحمه الله) شروع می شود و نقشی را که شیخ الطائفه – شیخ طوسی(رحمه الله) – در ایجاد و تاسیس این دور و تفکیک علم فقه از روایات و روش مند کردن فقه اجتهادی و استدلالی نزد امامیه ایفا کرد و همچنین اصول فقه و تدوین در این ها و همچنین در رجال امتیازاتی که این دور داشت، بیان کردیم و بعد از شیخ طوسی(رحمه الله)یک فتره ای در فقه ما ایجاد شده است که شاید حدود صد سال به طول انجامیده است که یک فتره رکودی در مباحث علمی فقهی است و گفته شده است معمولاً فقها در این فتره تابع شیخ طوسی(رحمه الله)بوده اند و حتی تعبیر از آنها به مقلده و مقلد شیخ طوسی(رحمه الله)هم شده است تا عصر بعدی که عصر شکوفائی مجدد علم فقه و تکامل بیشتر فقه شیعه از عصر و دور سابقش است که ما از آن به دور استقلال و تکامل فقه شیعه یا احیا مجدد فقه شیعه به شکل اوسع و اکمل از دور قبل نام می بریم علت رکود این فتره چه بوده؟ خیلی مورد بحث و توجه قرار نگرفته است ولی می شود از مجموع عواملی که به ذهن می رسد دو عامل خیلی مهم و موثر را در ایجاد این رکود در این مدت صد سال ذکر کرد البته این مسائل تاریخی گرچه تاریخی است و تاریخ علم فقه است ولی بسیار مهم است هم در بیان خود تاریخ علم فقه که امروز در دنیا از آن به تاریخ و فلسفه علم تعبیر می شود و به آن خیلی اهمیت می دهند و درست هم هست و دارای آثار و برکاتی نیز می باشد زیرا اگر تاریخچه مساله فقهی و علمی مشخص شود تحقیق در آن بیشتر و بهتر می شود و هم این مباحث مهم است در تبیین نقش علما و فقها و قبل از آنها ائمه اطهار(علیهم السلام) در حفظ دین و رسالت عظیم هدایت مردم و تبلیغ و صیانت دین از تحریف و ضایع شدن به دست حاکمان جائر و عالمان سوء که رسالت علما و فقها را مشخص می کند و این بسیار مهم است در فهم این که حالا این همه تحصیل و تدقیق در مسائل فقهی و علوم دینی برای چه اهداف بزرگی است و غفلتی از آن اهداف نشود و لذا این بحث ها گرچه تاریخی است ولی مباحث حساس و خطیری است و همین ها قابل توسعه است و امروز هم اگر این ها درست تبیین شود و شواهدش از تاریخ و سیره ائمه(علیهم السلام) در عصر اول و سیره علما در عصر دوم و مراحل این عصور و نقشی که فقهاء و بزرگان طائفه ایفاء کرده اند و زحماتی که کشیده اند و هزینه هایی که پرداخت کرده اند که برخی شهید و برخی آواره و برخی کتابخانه هایشان را آتش زدند این نقش ها اگر مشخص شود نگارش تاریخ شیعه هم فرق می کند و این نگرش ها که دنبال عامل محرک تاریخ است و نقشی که بزرگان دین انجام داده اند با تاریخ نگاری که حوادث و رخدادها را ثبت می کند فرق می کند این ها تحلیل تاریخ است که بسیار مهم است و این ها عوامل تاریخ ساز را مشخص می کند و نقش و رسالت انبیا و ائمه اطهار(علیهم السلام) و علما و روحانیون را در حرکت تاریخ تبیین می کند و تا این رسالت مشخص نشود چه طور می توانیم راه أنبیا و ائمه اطهار(علیهم السلام)را دنبال کنیم بنابراین این بحث ها هم از این نظر خیلی مهم است و هم مورد

توجه امروز اهل فکر و نخبگان جامعه چه حوزه ها و چه در دانشگاه ها است و برای خود رشته علمی خاصّی دارد و این بحث ها بحث های جدیدی است علی رغم این که صبغه تاریخی دارد و اگر خوب تبیین شود و شواهدش بیرون کشیده شود و ارائه شود مطالب نو و جدیدی است که مورد پسند همه دنیا قرار خواهد گرفت و حرف های نو و جدیدی است که هم در حوزه و هم در دانشگاه به آنها نیازمند هستیم .

ص: ۴۴۳

عرض شد که می توان دو عامل را برای رکود بعد از شیخ طوسی(رحمه الله) ذکر کرد یکی عظمت و نبوغ و تفوق زیاد شیخ طوسی(رحمه الله)و اشراف و اطلاع و دسترسی کاملی که به اصول و منابع و اصول و علمای مختلف و کتب مذاهب دیگر و رشته های مختلف داشت که یک عمق و دقت و عظمت در نوشته جات ایشان و به خصوص در نوشته های فقهی مخصوصاً در کتاب مبسوط ایشان ایجاد کرد که فاصله ایشان با دیگران زیاد شد و اعتقاد شاگردانشان به ایشان شدید گشت و این ها به طور قهری باعث می شود که تامدتی کسی جرات نکند برخلاف

نظر ایشان فتوایی و نظری بدهد و تقریبا به استدلال های او قانع می شدند و این یک عاملی بود که اگر این فاصله علمی کم بود نقادی ممکن می گشت ولی چون فاصله زیاد بود این باعث می شود شاگردان و علمای موجود نسبت به فرمایشات ایشان حالت خضوع علمی و اعتقادی داشته باشند و سبب رکود و عدم تکامل و حرکت علمی می شود و شاید همین حالت تا اندازه ای در ادوار بعد هم نسبت به مرحوم وحید بهبهانی(رحمه الله) ایجاد شده باشد که گفته اند تا مدتی شاگردان ایشان حرف های ایشان را دنبال و اثبات می کردند و ایشان هم به جهت امتیاز و تفوق علمی که داشت در شاگردانش این حالت را تا حدی ایجاد کرده بود و این یک عامل علمی و قهری و طبیعی است که وقتی فاصله یک عالم با دیگران و شاگردانش در مقطعی زیاد باشد تا مدتها دیگران سر سفره علمی او می نشینند.

ص: ۴۴۴

عامل دوم که در این رکود نقش داشته است همان جریانی است که برای ایشان واقع شده و جنایتی است که در بغداد در محله کرخ رخ داد که کرسی درس ایشان را به هم زدند و کتابخانه ایشان و شیعه را آتش زدند و ایشان مجبور شد از کرخ به نجف کوچ کند و در آنجا از صفر شروع کرده و اقدام به تاسیس حوزه ای نماید که حدود دوازده سیزده سال مابقی عمر شریفش بود و مجدداً حوزه فقهی و دینی شیعه را در نجف تاسیس کردند قهراً این تاسیس و بنیان گذاری جدید یک حوزه از نقطه صفر فرق می کند با حوزه ای که از قبل بوده و علمای مختلف و اقران دیگر در آن رشد کرده و ادامه داده اند مخصوصاً اینکه حوزه ای که ایشان در بغداد داشت حوزه مشترک با مذاهب دیگر بود و بحث فقه و کلام و دیگر علوم اسلامی در آن مختلط بود و حوزه فقهی خاص شیعه و مستقل از مذاهب دیگر نبود و ایشان این را در نجف پایه ریزی کردند که از برکات آن ظلم و جنایت تاسیس این حوزه خاص فقهی شیعی بود و فقها و علمای زیادی در این حوزه به دست ایشان تربیت شدند و پسر خودش هم راه ایشان را ادامه داد و حوزه ای که تازه تاسیس شده و علمایی که به دست یک نفر تربیت شده تا بیایند رشد کنند و ببالند و سطح علمی آنها رشد کند زمان می برد و این عامل هم در رکود این صد سال نقش داشت و کم کم این ها رشد کردند و علما حله که در نجف شاگرد ایشان بودند به حله برگشتند و کم کم آن رکود از بین رفت و با تولیدات علمی و فقهی جدید این حوزه بعد از مدتی - که زمان می خواست حدود صد سال طول کشید - رشد کرد.

ص: ۴۴۵

شاید اولین کسی که توجه به نقادّی بحث های مرحوم شیخ(رحمه الله)کرده است مرحوم ابن ادریس حلّی(رحمه الله)است (ق - ۵۹۸ ه-) که ایشان در کتاب سرائر شروع به نقادی از برخی مباحث و نظریات علمی مرحوم شیخ(رحمه الله)می کند و حالت جمود و رکود را می شکند و ایشان از علمای حله است و لذا آن حالت و رشد به تدریج به حوزه بر می گردد و باز حالت شکوفائی به علم فقه بر می گردد و عرض کردیم که این زمان، حدود یک قرن و اندی بعد از مرحوم شیخ(رحمه الله)به طول انجامید.

دور سوم را دور استعلا و تکامل علم فقه می دانیم و شخص شاخص و یا مؤسس این دور را مرحوم محقق حلی(رحمه الله) نجم الدین جعفر بن حسن حلی قرار دادیم که وفاتش در اواخر قرن هفتم است (۶۷۶) می باشد است و از اوائل قرن هفتم و نیمه های آن این دور شروع می شود و شاید تا اواخر قرن دهم هم ادامه پیدا کند که زمان شهید ثانی(رحمه الله)است که در سال ۹۶۶ شهید شده است که این مقطع را می توان یک دور فقهی حساب کرد زیرا که عناصر یک دور از تکامل و تحول فقهی بودن در آن روشن است مانند زنده شدن و شکوفا شدن مجدد بحث های استدلالی و نقادی ها و نوآوری های علمی و فقهی و خروج از حالت رکود و تقلید مرحوم شیخ(رحمه الله) و توسعه دادن به مسائل فقهی و اصولی و تدوین کتاب های مهم در فقه و اصول و علوم پیشنیازی دیگر مثل علم درایه و پیداشدن اصطلاحات فقهی جدید و یا قواعد جدیدی که خاص فقه شیعه است که اینها خیلی نکات مهمی است که بعد ما این نکات را جمع بندی خواهیم کرد و همه در این دوره شروع شده است که این دوره از قرن هفتم تا دهم را یک مقطع علمی پر تحول با حرکت و با نوآوری نسبت به دوره های قبلی قرار می دهد .

ص: ۴۴۶

انسان وقتی کتاب های تدوین شده در این دوره را نگاه می کند می بیند با کتاب های زمان مرحوم شیخ(رحمه الله)و بعد از او مثل کتاب های ابن برّاج و دیگران که تابع مرحوم شیخ(رحمه الله)بوده اند و کمتر اختلافی با مرحوم شیخ(رحمه الله)داشتند، فرق می کند و در این دور، هم اختلافات زیاد می شود و هم حرف های جدید مطرح می شود و هم در مقایسه با دوره قبل روش و شیوه مباحث استدلالی رشد، عمق، توسعه و کمال بیشتری پیدا می کند و لذا می توان این مقطع را یک دور دانست – دور استقلال و تکامل و شکوفائی مجدد – و مرحوم علامه حلی(رحمه الله) هم از شخصیت های بارز این دوره است و نبوغ و کثرت تالیفات ایشان به حدّی بود که باعث شد لقب علامه را به ایشان بدهند که به حق هم به جاست و ایشان شاگرد محقق حلی(رحمه الله)و تربیت شده ایشان بود و پسرش فخر المحققین(رحمه الله)نیز از ارکان این دوره است و این القاب هم نشان می دهد که این ها امتیازات علمی جدیدی را در کرسی های درس و یا تالیفات و مدونات و کتاب های فقهی و اصولی خود آورده اند که چنین القابی را به خود اختصاص داده اند و مرحوم شهید اول(رحمه الله) که معاصر فخرالمحققین بود و یکی دو سال هم شاگردی ایشان را می کرده و هم از ایشان اجازه گرفته و هم چون در نبوغ و استعداد و اطلاعات فوق العاده بوده فخر المحققین هم از ایشان اجازه گرفته و هر دو به هم اجازه داده اند و فخر در اجازه اش از او تجلیل بسیار می کند و می گوید با این که پیش من درس خوانده من هم از او استفاده ها کرده ام از اقطاب این دوره هستند و علمای دیگر بعد از شهید اول(رحمه الله) فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری، ابن فهد حلی(رحمه الله)و شهید ثانی(رحمه الله)و محقق کرکی(رحمه الله)بوده و همگی را می توان ضمن اعلام و فقهای این دوره دانست که نقش فوق العاده ای محقق کرکی(رحمه الله)این انسان بزرگ در دوران صفویه در ایران بر کسی پوشیده نیست و تشیع ملت ایران و آن رشد و بالندگی حوزه های علمی اصفهان و تبریز و خراسان و غیره از برکات زحمات این فقیه نامدار شیعی است که بعد از ایشان دوره چهارم شروع می شود که دور دو حرکت افراطی و تفریطی در فقه است که قبلاً اشاره شد و بعداً به تفصیل وارد آن می شویم.

شروع روشن این دوره تکامل علم فقه و خروج از حالت رکود از زمان محقق حلی(رحمه الله)صاحب شرائع است و خود کتاب شرائع ایشان یکی از شواهد امتیاز این دور و عصر است که جایگزین همه متون سابق گشت و بعد از صاحب شرائع(رحمه الله)اکثر کتب و شروح فقهی بر این کتاب قرار گرفت و شاید شرائع متن شصت یا هفتاد شرح مهم فقهی، واقع شده باشد و تا امروز هم هنوز هم شرائع یک متن فاخر علمی است که نسبت به دیگر کتب فقهی امتیاز دارد و هر کس از فقهایی که می خواست در فقه متنی بنویسد کتب محقق و یا کتب علامه را به عنوان متن انتخاب می کرد.

این دور سوم هم مشخصاتی دارد که مشخصات علمی و فقهی خوبی است که باید به آن توجه شود.

۱- اولین مشخصه این دور این است که عرض شد مرحوم شیخ طوسی(رحمه الله)در اواخر عمرش فقه شیعه را تعلیم می داد و خواص را تربیت می کرد و کاری به مذاهب دیگر نداشت که این صبغه استقلالی فقه شیعه در این دوره روشن تر شد و فقه شیعه استقلال خودش را حتی در ذکر اقوال و استدلالات است از مذاهب دیگر پیدا کرد سابقا حتی در کتاب های خود شیخ طوسی(رحمه الله) و سید مرتضی(رحمه الله) اقوال اهل سنت مطرح بود و اصلاً مراد از فقها در کتاب سید مرتضی(رحمه الله)علمای مذاهب دیگر است ولی در ین دوره فقها وقتی می گویند فقها، یعنی فقهای شیعه و اقوال و روش مختص فقه شیعه نه اقوال مذاهب دیگر و توجهی به اقوال آنها نمی شود و محاکات مذاهب دیگر در این دوره در کار نیست و هم مضمون فقه شیعه و هم روش استدلال و هم اصول فقهی و قواعدی که به آن استدلال می شود کما و کیفا و محتوائا و مضمونا مستقل می گردد و این استقلال فقه شیعه از اصطلاحات و تعبیرات و آراء و اقوال مذاهب دیگر در این دوره شکوفا می شود و شکل می گیرد یعنی فقه شیعه فقه مستقل و متکی به خودش می شود و هیچگونه تکیه گری به اقوال و روش استدلال مذاهب دیگر ندارد.

ص: ۴۴۸

البته فقهای این دور ولو بعضی هاشان بحث فقه مقارن را هم حفظ کردند ولی آن را رشته جدائی در نظر گرفتند چرا که سابقا فقه شیعه با آراء و انظار دیگران مخلوط بود و یک نوع مزج و خلط بین فقه عامه و خاصه بود که این نقیصه را اصلاح و جدا کردند و برای فقه مقارن هم کتب جدائی نوشتند و آن هم یک رشته فقهی مهم شد و بلکه آن را توسعه هم دادند پس امتیاز اول همین حالت اعتماد فقه به خود است که فقه شیعه در ماده، صورت و محتوا و شکل هر دو توأماً پیدا کرده بود و حتی در اصطلاحات و تعبیرات، روشن گشت و یک استقلالیت مطلق و کاملی برای فقه شیعه و یک اکتفا و غنای ذاتی برایش ایجاد شد و این یک امتیاز بسیار مهم است که در این دوره مشهود است.

۲ - امتیاز دوم استقلال اصول فقه است یعنی همان کار در اصول هم شد و نه فقط کتب فقهی این گونه شد بلکه کتاب های اصول فقه هم مستقل از کتب مذاهب دیگر تدوین شد و قواعد اصولی جدیدی اضافه گشت و ابواب دیگری اضافه شد که متخذ از روایات و احادیث اهل بیت(علیهم السلام) بود و صبغه شرعی بیشتری پیدا کرد و تنها بحثهای ادبی و کلامی یا عقلی نبود که در اصول عامه بود و بحث ها و قواعد اصولی دیگری که از روایات استفاده می شد، اضافه شد مثل اصول عملیه جدید و این هم پا به پای استقلال فقهی پیش رفت و مرحوم محقق(رحمه الله) در اصول کتاب معارج را نوشت و مرحوم علامه(رحمه الله)نهایه الاصول را نگاشت و بعد از آنها کتاب های دیگر نوشته شد و وقتی این کتاب ها هم با کتاب های قبلی مقایسه می شود مشاهده می گردد که استقلال و توجه بیشتری به اصول شیعه شده است.

ص: ۴۴۹

۳ – نکته سوم تدوین علم درایه و حدیث به عنوان یک علم بود; کتب احادیث را مرحوم شیخ(رحمه الله)داشت – مثل تهذیب و استبصار – ولیکن علم درایه شیعه در این عصر تاسیس شد و بحث های رجالی و حدیثی صبغه علمی و فنی دیگری به خود گرفت و تقسیم بندی های جدیدی در حدیث ایجاد شده بود که علم درایه شیعه را ایجاد کردند و تقسیم چهارگانه حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف از ابتکارات این دوره است و در آن بحث هایی می شود که معیار حجیت چیست؟ ثقه بودن یا امامی بودن و یا عادل بودن و ثقه بودن است هر چند غیر امامی هم باشد و این ها باعث شد که علم درایه هم تدوین شود .

۴ – نکته چهارم این که در کتب رجال هم مجامع رجالی جدیدی تنظیم شد که این نکته چهارم است و در طبقات رجال طبقه بندی شد حالات رجال و مشترکات رجال و قواعد عامه رجالی که در رجال شیخ طوسی(رحمه الله)نبود و بیشتر ناظر به اشخاص بود که از امام(علیه السلام)روایت کرده اند یا نکرده اند ولی این جا بحث هایی که مورد نیاز مجتهد در اعتماد به یک خبر است توجه شد و مشترکات یعنی کسانی که اسامیشان مشترک است بحث شد که مراد از این چیست و ظهور در کدام دارد و با چه قرینه ای و نکته ای مخصوصا اگر مشترک بین ثقه و غیر ثقه ای بود ولذا بحث های رجالی هم از آن حالت مجرد و ساده بیرون آمد و وارد بحث های علمی تر و دقیق تر در فقه شد و قواعد رجالی رفع خیلی از خطاها و التباس ها در این عصر به وسیله علمایی مثل علامه ابن داود و دیگران که بعد آمدند و حرکت علمی این بزرگان را در بحث رجال دنبال کردند تدوین شد و این هم از امتیازات این عصر است.

ص: ۴۵۰

۵ – امتیاز پنجم ترتیب و تقسیم بندی مباحث علم فقه بود که تقسیم مستقلی را صاحب شرائع برای علم فقه کرد که قبلا در بحث تقسیم بندی علم فقه دیدیم و تقسیمات قبل از ایشان جامع و کامل نبود و نکاتی که قبل از ایشان مبنای تقسیم قرار داده بودند نکات قابل قبول نبود و یا مربوط به علم فقه نبود و نکات کلامی و غیر مربوط مثل منافع در دنیا و آخرت بود که دیدیم اولین تقسیم بندی که کل مباحث فقه را یک تقسیم بندی جامعی می کند و سعی می کند همه جهات را در برگیرد و از محتوای علم فقه خارج نشود و مسائل کلام و آخرت و دنیا را نیاورد و ضمنا تقسیم هم حاصر و مستوعب باشد و همه مسائل را در بر گیرد به دست توانمند محقق حلی(رحمه الله) صورت گرفته است و این تقسیم تا امروز تقسیم اصلی و رائج کتب فقهی ماست – عبادات، ایقاعات، عقود و احکام – گرچه بعدا علما آمدند و برای این تقسیم مبنای حصر عقلی درست کردند و به نفی و اثبات برگرداندند و شاید مد نظر محقق(رحمه الله) هم بوده است و شهید(رحمه الله) این کار را کرد و اشکالاتی هم داشت که گفته شد ولیکن بهترین تقسیم همین تقسیم بود و امتیازاتی داشت که تا کنون این تقسیم باقی مانده و مبنای تقسیم مباحث در کتب فقهی همین است و این مشخصه هم یکی از امتیازات مهم این دوره است.

ص: ۴۵۱

دور سوم از ادوار فقه ۹۳/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دور سوم از ادوار فقه

بحث در دور سوم از ادوار فقه بود چند امتیاز یا مشخصه برای این دوره ذکر شد و در ادامه به چند مورد دیگر نیز اشاره می کنیم .

۶ - امتیاز دیگر خالص کردن متون فقهی از استدلالات غریب است که شکل و یا قاعده متخذ از فقه عامه است و تکیه کردن بر روایات و قواعد مستنبط از کلام اهل بیت(علیهم السلام)می باشد و همین تهذیب، خلوص و اتقان سبب شد که معمولاً کتب مرحوم محقق(رحمه الله) و علامه(رحمه الله)مدار شروح، تعلیق، استدلال و بسط فقهی توسط فقهای بعد قرار گیرد نه کتب شیخ طوسی(رحمه الله)که قبل از این عصر متن کتب استدلالی دیگران قرار می گرفت و شرح و تعلیق بر آن زده می شد لهذا متن شروح فقهی و تعلیقات فقها، شرائع و همچنین کتب علامه - ارشاد، تبصره و غیره - قرار می گرفت چون استقلال و استحکام فقه شیعی در این کتاب ها مشخص شده بوده و گفته می شود که قریب صد شرح بر کتاب شرایع موجود است .

۷ - امتیاز دیگر تدوین فقه القواعد یا قواعد فقهی است که در این دور علما توجه خود را معطوف به این نکته کردند که برخی از مسائل فقهی حالت قاعده کلی دارد که برکات، آثار و نفع علمی آنها عام است و در تفریعات و مسائل زیادی قابل استناد است ولذا کتبی در خصوص فقه القواعد و قواعد فقهی نوشتند و تفریعات آن قواعد را بیان کردند مثلاً- مرحوم شهید(رحمه الله) اول کتاب (القواعد و الفوائد) و ابن فهد حلی(رحمه الله) (نضد القوائد الفقهیه) و شهید ثانی(رحمه الله) (فوائد القواعد) تدوین کردند که در این کتابها به تدریج قواعد فقهیه از مسائل فقهی تفریعی و جزئی جدا شده و به عنوان یک قاعده کلی و فقه القواعد مطرح شد که امتیاز بسیار خوبی است.

ص: ۴۵۲

۸ - امتیاز یا مشخصه دیگر مهندسی مسائل فقهی و جهت دادن به هر باب و هر مسئله است و تفکیک جهات بحث در ابواب فقهی مخصوصا در باب معاملات، عقود و ایقاعات می باشد و همچنین در داخل بحث از عقود تقسیم بندی هایی جدیدی برای عقود خاص ذکر شده است که این تقسیم بندی ها نوعی مهندسی فقهی است که در این دوره در مباحث و استدلالات و کتب فقهی ما روشن و شفاف شده است و علم فقه از حالت تتابع مسائل و ذکر احکام در آمده و به شکل یک علم فنی و صناعی و متقن تبدیل شده است که زیر بنا و رو بنا داشته و اسکلت بندی فقهی و علمی دارد و نشان می دهد که در این دوره توسط علما در فقه زحمات علمی فراوانی کشیده شده است و این نکته بسیار مهمی است و از امتیازات این دوره محسوب می شود .

۹ - امتیاز دیگر این است که نسبت به فقه المقارن و آراء علمای مذاهب دیگر هم درا ین دوره توجه شده است ولی همان گونه که عرض شد به عنوان یک رشته خاص فقهی از مباحث فقه اجتهادی شیعی جدا شده است و در رابطه با تطبیق و مقارنه

میان مذاهب و محاکمه میان آنها تدوین گردیده است و به عنوان رشته خاصی از فقه تدوین گشته است و علاوه بر این که در این دوره نسبت به فقه مقارن هم دو نوع توسعه داده شده یکی تدوین فقه المقارن با مذاهب فقهی دیگر است مثل تذکره و منتهی المطلب علامه که بسیار سنگین و علمی است و یا معتبر مرحوم محقق(رحمه الله) که اینها توسعه عظیمی در فقه المقارن ایجاد کرده است و توسعه دیگر در این دوره کاری است که مرحوم علامه(رحمه الله)انجام داده است با تدوین کتاب (مختلف الشیعه فی احکام الشریعه) که نوعی فقه المقارن درون فقه شیعه است و اختلافات فقها و استدلالات مختلف فقهای خود شیعه را مطرح کرده و بررسی نموده و محاکمه می کند .

ص: ۴۵۳

۱۰ – امتیـاز دیگر : تـدوین فقه الـدوله و الحکومه طبق مـذهب اهل بیت(علیهم السـلام) است که توجه به نظریه فقهی امامت و عدم مشروعیت حکومت بدون امام معصوم(علیه السلام) و یا نیابت از او ونظر به نیابت عامه فقها از امام معصوم(علیه السلام) و ولایـت فقیه و آنچه مربـوط به حـاکمیت می شود، می باشـد این مسئله هم در این دوره شـروع شـده است البته در مقنعه شـیخ مفیـد(رحمه الله)در دوره هـای قبـل نوعی نگـاه به احکـام حکومـتی وجود دارد ولی بـا تعبیرات مـذاهب عـامه مثـل الحـاکم و السلطان که در این دوره دیگر آن تعبیرات موجود نیست و توجه داده اند به این مطلب که اینها سلاطین جائر و نامشروع هستند و این نوع احکـام و مسـائلی که مربوط می شود به کلاـن جـامعه و ولاـیت، مشـروعیت از طرف امام معصوم(علیه السـلام) و یا نائب او می خواهد که در این دوره به تدریج توسط فقها مشـخص شده است که در عصر غیبت بر عهده فقهاست زیرا که طبق روایات به آنها تفویض شـده ولـذا در این عصـر می بینیم که تعبیرات عوض شـده است و روح و محتوای نظریه ولایت فقیه در کلمات فقهای این دوره بیشتر مشـهود است مخصوصا در تعبیرات و کتابهای شـهید اول(رحمه الله)به خوبی دیـده می شود و از خود ایشان تقاضا و مطالبه شـده بود که در خراسان حکومت را بر طبق فقه شـیعه اداره کنند و فقه حکومتی شـیعه را پایه ریزی نمایند و به آن عمل کند که ایشان در پاسخ حاکم خراسان لمعه را تالیف کرده و برای وی فرستاده است .

ص: ۴۵۴

در این دوره نه تنها تئوری و نظریه فقهی ولایت فقها و حاکم شرع بودن آنها و مباحث فقهی حکومت مشخص شده است که به این هم اکتفا نشده است شکل عملی و اجرائی آن هم به تدریج توسط فقها شکل گرفته است و در همین دوره رواج پیدا کرده است از شهید اول(رحمه الله)معروف است که ایشان وکلایی را به اطراف می فرستاده و نصب می کرده است و با بعضی از اهل بدع در میان شیعیان جنگیده و فرماندهی جنگ را بر عهده گرفته است و دستورات حکومتی و جهادی صادر می کرده است این موارد از امور حکومتی است و معتقد بوده که متولی آن باید یک فقیه باشد و در حقیقت شهید اول(رحمه الله) مبنای این سیستم مرجعیت فقهای شیعه را که به حکومت اسلامی منتهی می شود پایه ریزی کرده است و علت شهادت ایشان نیز همین مسأله بوده است که سعایت او را نزد سلطان جائر می کردند و ایشان سیستم مرجعیت فقهای شیعه را بنیان گذاری کرده است و تعبیرات عجیبی در این بحث دارند که مناسب است آقایان مراجعه کنند و ببینند و این روند سپری می شود تا زمان محقق کرکی(رحمه الله)که از اعلام متأخر این دوره است و ایشان، هم بُعد فرهنگ و فقه حکومتی شیعی را توسعه دادند و هم آن را در حد اعلائی اجرا کرده و به اقتدار رساندن و آن را در عمل و پیاده نمودند زیرا که با روی کار آمدن سلسله صفویه در ایران و استقلال آن از حکومت عثمانیها توأم شد که سبب شد محقق کرکی با تمام وجود وارد گود شود و همه علما و فقهای شیعه را در این رابطه به کار بگیرد و حتی اجازه معروف را به شاه طهماسب بدهد تا مشروعیت حکومت شیعی ثابت گردد و در این زمینه یک تحول عظیم را در فرهنگ اسلامی و تاریخ اسلام ایجاد کرده است و نه تنها حوزه های بزرگی را برای مذاهب تشیع احیا کرد و نه تنها فقه حکومتی را احیاء نمود بلکه ملت بزرگ ایران در آن روز به تدریج شیعه شدند که حادثه بزرگی در تاریخ اسلام است و حتی برخی از شیعه های آن زمان در ایران غیر از شیعیان اثنی عشری بودند - مثلاً زیدی و یا اسماعیلی بودند - که با وسعت دید این فقیه بزرگوار و یارانش ملت بزرگی را شیعه اثنی عشری نمودند.

ص: ۴۵۵

مرحوم محقق کرکی(رحمه الله)و فقهای شاگردان و اتباعش نقش عظیمی را در تاریخ ایفا کردند و این مبنا را ادامه دادند و خصلت های شخصی، علمی، عملی و سیاسی ایشان خیلی بالاست حاصل این که از امتیازات این دوره آن است که فقه الحکومه را از فقه سلطان به نظریه فقهی نیابت از امام معصوم(علیه السلام)و ولایت فقیه فقها تبدیل کردند هم از لحاظ تئوری و نظریه پخته شد و روح بحث ولایت فقیه مشخص شد و هم مرجعیت فقها در عمل ایجاد شد که آثار بزرگی را در تاریخ اسلام ایجاد کرد و همین بحث منجر شد به بقای مذهب اهل بیت(علیهم السلام) و احیای اجتماعی و کلان آن، همچنان که منشأ نهضت فرهنگی و تحول عظیم برای حوزه های شیعه گردید که در حوزه عظیم اصفهان و مشهد و قزوین شکل گرفت و نقش بزرگی در تدوین و تالیف و توسعه معارف اسلامی داشت که عصر محمدون ثلاثه متأخر همین عصر است البته سلاطین صفوی چون که عرق دینی و مذهبی داشتد در حد تدینشان مناصب قضائی و حکومتی را به علما واگذار می کردند و علما را محترم می شمردند و حکومت شیعی را در مقابل عثمانی ها تأسیس نمودند و در این دوره کتابهای زیادی تالیف شد و در این عصر، مجلسیین(رحمه الله)و شیخ بهایی(رحمه الله) و مرحوم فیض(رحمه الله)و صاحب وسائل(رحمه الله) و صدها علمای بزرگ دیگر تربیت شده و بروز کردند که تلاش هایی زیادی در تجمیع روایات و دسته بندی آنها و تالیف کتاب فقهی و کلامی و فلسفی و غیره داشتند و یک نهضت علمی وسیعی در همه رشته های علوم دینی برپا شد که با رجوع به تاریخ این دوره عظمت این دوره مشخص می شود و آثار و برکاتی که ایجاد کرده است نمایان می گردد و همین امر هم سبب تحریک و حسادت بیشتر عثمانی ها و مزدورانشان شد و در همین دوران تکفیر شیعه و تکفیری ها ایجاد شدند و در هرجا و سرزمینی که فقهای شیعه و مردم شیعه در آنجا بودند و دست به احیای فقه شیعه می زدند حکومت جائر عثمانی و ممالیک و ایوبی ها حساس می شدند و ظلم و ستم ها بر شیعه روا می داشتند و آنها را شهید می کردند و یا شیعیان مجبور به فرار و هجرت می شدند و در زمان حکومت صفوی چون حکومت شیعی بود با این حکومت جنگ ها راه انداختند ولیکن نتوانستند از وسعت و رشد آن جلوگیری کنند ولذا دست به ظلم و تبعید علما و فقهای شیعه در مناطق تحت سیطره خود زدند خصوصا جبل عاملی ها و بحث تکفیر در این دوره علیه شیعه شروع شده است سلطان عثمانی از فقهایشان خواسته که به کفر و رافضی بودن شیعه حکم بدهند این رویکرد عین وضع امروز در جهان استکبار و وهابیت و القاعده است و این غلط ها و فتنه گریها از همان زمان سابقه دارد و همه این شیطنت ها در تاریخ نمونه دارد

یکی از کارهای جاهلان و دشمنان، تکفیر است که آن وقت هم بوده است و فتاوایی که در این زمینه صادر کردند حکومت های جائر عثمانی یا ایوبی و یا ممالیک در مصر و در سوریه و بر طبق آن فتواها علما و شیعیان را کشتند و ظلمهای عجیبی را انجام دادند ولیکن فقهای بزرگ شیعی با همه آن فتنه گری ها و ظلم ها مقاومت کرده و مبارزه کردند و عظمت مذهب اهل بیت(علیهم السلام) و مکتب فقهی آنان را هم در تئوری و هم در عمل احیاء کرده و تحول عظیمی را در تاریخ اسلام رقم زدند که ما امروز بر سر مائده آنان قرار داریم و باید قدر آن را بدانیم.

بنابراین از امتیازات مهم این عصر توجه به فقه الدوله بوده است که طبق اصول مذهب شیعه، هم تنقیح شد و هم اجرا و مذهب شیعی به عنوان یک تمدن اسلامی شیعی شکل گرفت و از حد یک فقه و مذهب محدود بیرون رفت و این تحول بزرگ در عصر صفوی ایجاد شد و این مهمترین مشخصه این دوره سوم است .

البته این دور با همه عظمتش یک آفتی نیز در بر داشت که آن آفت منشا تحقق دور چهارم شد که دور افراط و تفریط است که بحث آینده است .

دور سوم از ادوار فقهی ۹۳/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دور سوم از ادوار فقهی

بحث در ادوار فقهی بود و دور سوم - که دور شکوفایی مجدد علم فقه استدلالی بود - گذشت که بیان شد دور بسیار با عظمتی بود و از زمان محقق حلی(رحمه الله) صاحب شرایع آغاز شد و تا زمان محقق کرکی(رحمه الله) این دور رشد و توسعه و شکوفایی بیشتر پیدا کرد و از دور محقق کرکی(رحمه الله) با روی کار آمدن حکومت صفویه این دور عظمت خاصی پیدا کرد نه تنها فقه الدوله و مسئله ولایت فقها و نظریه نیابت عامه از طرف ائمه(علیهم السلام) شکل گرفت بلکه از نظر تطبیقی و عملی هم احیا شد به آن نحوی که عرض شد و برکات بسیار زیادی در این دور حاصل شد این احیا عملی فرهنگی فقه شیعه در این دوره - انتشار حوزه ها و کرسیهای تدریس و تحقیق - زمینه ساز دو حرکت شد و به تدریج در میان فقهای شیعه و حوزه های علمی فقهی شیعه وارد شد که منشأ دور چهارم می باشد.

ص: ۴۵۷

در اواخر دوره گذشته دو جریان افراطی و تفریطی به تدریج شکل گرفت ۱) مکتب و جریان عقل گرایی در مسائل فقهی و اصولی و تمسک به استدلال فلسفی و عقلی است که از شخصیت های بارز این نوع تفکر فقهی محقق اردبیلی(رحمه الله)بود که در قرن دهم -۹۹۳ ه- .ق - می زیسته است در اثر این دقت ها و نبوغ های علمی و یا شاید اطلاعات فلسفی که قبل از ورود به فقه داشته اند در مسائل فقهی این جریان فکری را ایجاد کردند و صبغه عقلی و فلسفی هم در اصول فقه اعمال شد و هم در خود فقه و توأم شد با تشدید در قبول اسانید روایت و این نگاه در شاگردان ایشان مانند صاحب معالم(رحمه الله) و صاحب مدارک(رحمه الله) خیلی روشن است که مبنایشان اعتماد بر مسائل عقلی در اصول فقه است و به تدریج در خود فقه

از مسائل عقلی هم استفاده شده است که علاوه بر تشکیکی که این بزرگواران در اسانید روایات کتب اربعه کردند، عدالت و امامی بودن تک تک اشخاص واقع در اسانید روایات را زیرا سؤال بردند به این که لازم است آن موارد ثابت شود تا آن روایات حجت گردد با این دیدگاه که در اثبات آن وجود بینه شرعی و دو شاهد عادل لازم است تا امامی بودن و عادل بودن روای واقع در سند ثابت شود که این مداقه، بررسی و پذیرش اسناد روایات را مشکل می کرد و یک جریان فقهی ایجاد کرد و در اصول به مطرح شدن دلیل انسداد باب علم و علمی و حجیت مطلق ظن که در زمان صاحب معالم توسط وی مطرح شد، منتهی گشت و ایشان به این مسلک تمایل پیدا کردند و همچنین آن تشکیک در سند روایات سبب می شود که نتوان به آنها زیاد اعتماد کرد و به وفور، تکیه بر اجماعات در این دوره توسط این جریان دیده می شود و همچنین در کلمات این بزرگواران استدلال به اطلاقات آیات و اخذ به آنها زیاد دیده می شود تا جایی که محقق اردبیلی(رحمه الله) کتاب زبده البیان را برای استفاده احکام فقهی از آیات شریفه تدوین می کند که در حقیقت (آیات الاحکام) است و چون به جهت تشددهای سندی، روایات مفسر و یا مقید و مخصص هم بعضاً ثابت نمی شود این ظهورات حجت می شود.

ما این روش را نوعی افراط گری عقل محسوب می کنیم که موجب افراط در اصول فقه شیعه است شبیه آنچه که مرحوم آخوند(رحمه الله) در کفایه بعضاً به قواعد عقلی و فلسفی مثل قاعده الواحد تمسک کرده است و مورد انتقاد قرار گرفته است و همچنین آن تشدید و تشکیک در اسانید روایت منجر به مطرح شدن انسداد باب علم و علمی و حجیت مطلق ظن گردیده است و این جریان فکری عقلی و فلسفی اصولی یکی از عوامل تحقق افراط گری بعدی که عکس العمل آن است یعنی مذهب اخباریون گردید و مهم ترین شاخصه های این جریان به قرار زیر است:

۱ - توسعه مباحث فلسفی و عقلی در مباحث اصولی که هم استدلالات فلسفی زیاد شد و در مقدمه معالم و کتاب وافیه فاضل تونی(رحمه الله) و دیگران به قواعد فلسفی و عقلی زیاد تمسک می کند و هم سعی شده است که در فقه به این قواعد و ادله اصولی بیشتر استناد شود .

۲ - محدود کردن دائره حجیت اخبار که وجود دو شاهد عادل و بینه را در اثبات امامی بودن و عادل بودن تک تک افراد موجود در سند و طریق هر روایتی لازم می دانستند .

۳ - مشخصه دیگر نقادیهای عقلی و اصولی که بر برخی از فتاوای علمای گذشته در این جریان انجام گرفت که محقق اردبیلی(رحمه الله)در مجمع الفائده و البرهان این نقادیها را ذکر می کند .

۴ - مطرح کردن بحث انسداد و باب علم و علمی برای قبول حجیت مطلق ظن همانگونه که در اصول فقه عامه انجام گرفت .

ص: ۴۵۹

۵ – توسـعه در تمسـک به اجماعـات و جایگزینی آن به جای روایاتی که اسانیـدش مورد تشکیک قرار می گرفت و همچنین توسعه در تمسک به اطلاقات کتاب به طور مستقل از روایات در مواردی که اسناد روایات موارد قبول واقع نمی شد که خود همین هم – تمسـک به اجماعـات و اطلاقـات آیات – زمینه اشـکالات اخباریون را ایجاد کرد و در ابتـدا این حرکت افراطی از نظر تاریخی شکل گرفت و یکی از عوامل حرکت افراطی عکسی شد که همان حرکت اخباری گری در تاریخ فقه شیعه است .

۲) مکتب و جریـان اخبـاریون که بیش از حرکت اول رشـد کرد و اتبـاع و انصار پیـدا کرد و سـبب ایجاد شکافی بین فقها در حوزه هـای علمی شـد البته حرکت اخباری که حرکت افراطی دوم بود عوامل مختلفی داشت که به طور روشن از زمان محمد امین استرابـادی (رحمه الله)متوفای سال ۱۰۳۳ هجری شـروع شـده است و بـا توجه به این که محقق اردبیلی(رحمه الله) متوفای ۹۹۳ می باشد حدود ۴۰ سـال قبـل از استرآبادی از دنیا رفته است و ایشان یکی از شدیـدترین علمای اخباری است که با لحن تندی به اصولیون می تازد .

از نظر اجتماعی عوامل مختلفی سبب بروز پیـدایش حرکت اخباریگری شـد خود انتشار فقه شـیعه و به بر پایی حکومت شـیعه صفوی و احیای فرهنگ شیعه و رشد و تکثر حوزه های علمی و فقیهان و عالمان با مذاقهای مختلف و گوناگون این آزادی را ایجاد کرد و زمینه اجتماعی و سیاسـی مساعد برای تولد افکار این گونه ای در حوزه های فقهی شـیعی گشت و این مسلک ها در درون علما و نخبه گان شـیعه ایجاد می شـد که خود آن یک عامل است و حکومت صـفوی هم آنها را حمایت می کرد و سبب نشو و نمای افکار و نزاع ها مختلف می شد این عامل را می توانیم عامل سیاسی یا اجتماعی محسوب کنیم .

ص: ۴۶۰

یک عامل هم مطرح شدن ذوق یا مکتب عقلی بود که در اثر کثرت استفاده از قواعد فلسفی و عقلی و تشدد در اخذ به اخبار یک عامل علمی را تشکیل می داد.

یکی از عوامل دیگری که می توان نام برد این است که در مقابل حکومتهای سنی حکومت شیعی شکل گرفت که دنبال احیای میراث شیعه بودند و حرکت عظیم جمع آوری اصول روائی و اعتماد سازی به آنها به عنوان احادیث شیعه شروع شد و برای احیا آنها و به دست آوردن اصول و کتابهایی که اصحاب و روات زمان ائمه(علیهم السلام) ضبط کرده بودند تتبعها و تلاشها صورت گرفت و واقعا یکی از امتیازات این زمان در مقابل اهل سنت همین حرکت مبارک است که در جمع آوری مجدد باقیمانده از اصول روائی منجر شد به بروز محمدون ثلاثه که سه موسوعه بزرگ حدیثی را تنظیم کردند (وسائل شیعه) مرحوم حرّعاملی(رحمه الله) و (وافی) مرحوم فیض کاشانی(رحمه الله) و (بحارالانوار) مرحوم مجلسی(رحمه الله) که سه موسوعه بزرگ حدیثی ما است و همچنین مرحوم سید هاشم بحرانی(رحمه الله)(تفسیر برهان) را ارائه داد که آنچه از روایاتی که در رابطه با آیات شریف قرآن صادر شده است را جمع آوری نمود و در ذیل هر آیه ده ها روایت آورده است که بسیار تفسیر نفیس و شریفی است و در حقیقت حفظ میراث روایی شیعه از دست آوردهای این عالمان بزرگ است.

یکی دیگر عوامل طرز فکر خاص برخی از موسسین حرکت اخباری گری یعنی مرحوم استرابادی(رحمه الله)است که ایشان دو نگاه ذهنی خاص داشت یکی تشکیکات و اشکالات و نقادیهای سطحی ایشان نسبت به مسائل منطقی و عقلی بود که مسائل عقلی را به حسی و غیر حسی - برهانی - تقسیم می کند که برهان و استدلال نزد ایشان خطا پذیر است و ریاضیات را از قسم حسی قرار می دهد شبیه مکتب حسیون اروپا که می گویند ادراکات غیر حسی را قبول نداریم البته مرحوم استرآبادی(رحمه الله) بیش از صد سال قبل از مکتب حسیون اروپا می زیسته است لیکن این طرز تفکر به اثبات اصول دین هم لطمه می زند که اثبات اغلب آنها از طریق حسی نمی باشد و ایشان همین طرز تفکر را مبنای نقد تمسک فقها به قواعد علم اصول قرار می دهد.

یـک نگـاه دیگر ایشان این بود که علم اصول فقه و برخی امور دیگر که در اسـتدلالات مجتهـدین آمـده است متخـذ از فقه و اصول فقه اهل سـنت است و آنها قبل از شـیعه اصول فقه و رجال و درایه تدوین کردند و مجتهدین ما از آنها اقتباس نموده اند و بـاز مسئله دیگری که از آن اسـتفاده کردنـد این که اسـتدلالات و اسـتنادات فقهی فقهای قبل از این دوره و متصل به عصـر معصـومین مثـل مرحـوم صـدوقین(رحمهـم الله) و کلینی(رحمه الله)فقـط به روایـات است و بحث هـای اصـولی و عقلی در این اسـتدلالات راه ندارد تا چه رسد به روات و اصحاب أئمه(علیهم السلام)که اصلاً بحث اصولی نداشتند بنابراین فقهای اصلی ما اخبـاری بودنـد و شاهـد بر آن وجود تقسـیم بنـدی فقها به اخباری و غیر اخباری در کلمات علامه(رحمه الله)است که در نهایه تقسیم بنـدی به این صـورت مطرح کرده انـد و آن را شاهـد می گیرنـد که اصـل فقه و فقهـاء شـیعه اخبـاری بوده انـد و بعـداً مجتهدین تحت تأثیر سـنی ها قرار گرفته و این طریق را وارد فقه شـیعه کرده اند و این دو سه نگاه اشتباه ذهنی ایشان منجر شد به تـدوین (الفوائـد المـدینه) که در آن بر ضد اصولیین و مجتهدین بزرگ شـیعه قلم فرسایی کرده است و اصـطلاحات آنها را یکی یکی در معرض نقـد قرار می دهـد و اجتهاد را به معنای سـنی آن یعنی اعمال رای، معرفی کرده و آن را باطل قلمداد می کند و همچنین تمسک به اجماع را مذاق عامه قرار می دهد و طریقه مجتهدین و استدلالات آنها را نادرست دانسته و بر طریقه اخباری گری که مظهر اصـلی آن لزوم اخـذ به کل اخبار موجود در کتب است تأکیـد می کنـد لیکن همه این نگاههای ایشان نادرست است آن تقسیم بندی مسائل منطقی به حسّی و غیر حسّی غلط می باشد و آنچه که گفته شده علمای صدر اول مثل صـدوقین(رحمهم الله) و کلینی(رحمه الله)اخبـاری بودنـد درست نیست نه آنهـا اخبـاری به این معنا بودنـد و نه آنهایی که بعد آمـده و اصـول نوشـته انـد مثـل شـیخ مفیـد(رحمـه الله)، سـید مرتضـی(رحمه الله)، شـیخ طوسـی(رحمه الله)محقـق(رحمه الله)، علامـه(رحمه الله)اصـول را اقتبـاس از اهـل سـنت کردنـده انـد بلکه اصـول را به جهت پیشـنیاز بـودن بعـد از عصـر أئمه(علیهم السـلام)از خود روایات و فقه شـیعه استخراج کرده اند مرحوم بهبهانی(رحمه الله)این مطلب را شرح می دهد که احتیاج به علم اصول از بعد عصـر تشریع و صدور بیان شرعی است چون نزد شیعه عصر تشریع تا زمان غیبت کبری استمرار داشت و با رحلت پیـامبر(صـلی الله علیـه وآلـه)تمـام نمی شـد و ایـن اسـتمرار و تـداوم وجـود معصـوم سـبب شـد کـه در آن عصـر دسترسـی به معصومین(علیهم السـلام)آسان باشـد لذا نیازی به اسـتدلال فقهی نبود علاوه بر این که تاکید أئمه(علیهم السـلام)بر این بود که میراث روایی و سـنت پیـامبر(صـلی الله علیه وآله) و معصومین(علیهم السـلام) منتشـر و جمع آوری شود و الاـ ریشه بحث هـای اصـولی در زمـان ائمه(علیهم السـلام) و اصـحاب آنهـا نیز وجـود داشـته است و مرحوم سـید حسن صـدر(رحمه الله)در کتـاب تاسـیس الشـیعه بیان می کند که برخی از اصحاب ائمه(علیهم السلام)علم اصول را قبل از شافعی و عضدی تدوین کردند یعنی رساله هایی در دلالت الفاظ تدوین نمودند ولی چون دسترسـی مسـتقیم به ائمه(علیهم السـلام)راحت بود کمتر مورد استفاده و توجه قرار می گرفت قبلاً هم عرض شد که فقهای ما در ابتدا مقید بودند که روایات را جمع آوری کنند و متن فتوا هم روایت بود نه به این جهت که اصول فقه را قبول نداشتند – چنانکه استرآبادی تصور کرده است – بلکه به جهت اینکه می خواسته اند در ابتـدا به گونه ای عمل کنند که روایات را – که عمده ادله فقه ما است – در کتب خود جمع آوری و حفظ کنند و علما در عصـر فقه روایی به تفریعات وارد نمی شدنـد نه به این دلیل که آنها را قبول نداشـتند و لـذا به تدریج که از عصـر روایات دور می شدیم و روایات فقهی هم جمع آوری شده و یا می شد احساس نیاز به قواعد کلی اصولی و فقهی مخصوصاً در تفریعات و اسـتخراج احکام از همان روایات بیش از پیش ظاهر می شد که قهرا باید اصول آن را تدوین می کردیم و این قواعد که تنظیم می شد بر اساس اصولی است که از خود این روایات و احادیث استفاده می شود.

بنابراین نوعی سطحی نگری است که فرض شود اصول شیعه اقتباس از اصول سنی است البته مباحث الفاظ و برخی امور دیگر مشترکات این علم است و علمای اهل سنت هم زودتر نیازمند به این مباحث شدند و آنچه نوشتند بر اساس اصول خودشان و مذهب خودشان بوده است ولی اصول شیعه متخذ از آنها نیست همانگونه که قبلاً هم بیان شد و اشتراک لفظی برخی اصطلاحات مانند اجماع و یا اجتهاد نبایستی منشأ این سطحی نگری گردد زیرا که اجماع نزد ما کاشف قطعی از سنت معصومین(علیهم السلام) و اجتهاد نیز به معنای تطبیق و تفریع و استخراج از کتاب و سنت است نه اعمال رأی و ظنون .

همچنین فقهای قبل از شیخ طوسی(رحمه الله) اخباری نبودند بلکه مقصود از اخباری بودن آنها در کلام مرحوم علامه(رحمه الله)این است که آنها اخبار را جمع آوری نموده و به آن بسنده می کردند و وارد تفریعات نمی شدند و جایی که می خواستند فتوا بدهند طبق متن روایت فتوا می دادند و دنبال تفریع و تشقیق نبودن و می خواستند احادیث ائمه(علیهم السلام) را حفظ کنند و مرحوم شیخ محمد تقی(رحمه الله)صاحب حاشیه در هدایه المسترشدین این مطلب را به خوبی بیان می کند و می فرماید (فإن قلت إن علماء الشیعه قد کانوا من قدیم الزمان علی صنفین من إخباری و أصولی کما أشار إلیه العلامه فی النهایه و غیره قلت إنه و إن کان المتقدمون من علمائنا أیضا علی صنفین و کان فیهم أخباریه یعملون بمتون الأخبار إلا أنه لم یکن طریقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم یکن الاختلاف بینهم و بین الأصولیه إلا فی سعه الباع فی التفریعات الفقهیه و قوه النظر فی تقریر القواعد الکلیه و الاقتدار علی تفریع الفروع علیها فقد کانت طائفه منهم أرباب النصوص و رواه الأخبار و لم یکن طریقتهم التعدی عن مضامین الروآیات و موارد النصوص بل کانوا یفتون غالبا علی طبق ما یروون و یحکمون علی وفق متون الأخبار و فی المسائل المتعلقه بالفروع و الأصول و لم یکن کثیر منهم من أهل النظر و التعمق فی المسائل العلمیه ممن له سعه باع فی الاقتدار علی الاستدلال فی المسائل الکلامیه و الفروع الفقهیه و إن قصدوا ذلک أحیانا عند مسیس الحاجه و هؤلاء لا یتعرضون غالبا للفروع الغیر المنصوصه و هم المعروفون بالأخباریه و طائفه منهم أرباب النظر و البحث من المسائل و أصحاب التحقیق و التدقیق فی استعلام الأحکام من الدلائل و لهم الاقتدار علی تأصیل الأصول و القواعد الکلیه عن الأدله القائمه علیها فی الشریعه و التسلط علی تفریع الفروع علیها و استخراج أحکامها منها و هم الأصولیون منهم کالعمانی و الإسکافی و شیخنا المفید و سیدنا المرتضی و الشیخ قدس الله أرواحهم و غیرهم ممن یحذو حذوهم و أنت إذا تأملت لا تجد فرقا بین الطریقتین إلا من جهه کون هؤلاء أرباب التحقیق فی المطالب و أصحاب النظر الدقیق فی استنباط المقاصد و تفریع الفروع علی القواعد و لذا اتسعت دائرتهم فی البحث و النظر و أکثروا من بیان الفروع و المسائل و تعدوا عن متون الأخبار إلی ما یستفاد منها بالفحوی أو بطریق الالتزام أو غیرهما و أولئک المحدثون لیسوا غالبا بتلک القوه من الملکه و ذلک التمکن من الفن فلذا اقتصروا علی ظواهر الروآیات و لم یتعدوا غالبا عن ظاهر مضامینها و لم یوسعوا الدائره فی التفریعات علی القواعد و لذا رأیهم لما کانوا فی أوائل انتشار الفقه و ظهور المذهب کان من شأنهم تنقیح أصول الأحکام التی عمدتها الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره فلم یتمکنوا من مزید إمعان النظر فی مضامینها و تکثیر الفروع المتفرعه علیها ثم إن ذلک إنما حصلت بتلاحق الأفکار فی الأزمنه المتأخره) (۱)

۱- هدایه المسترشدین، الشیخ محمد تقی، ص۴۸۳.

از کلام مرحوم شیخ طوسی(رحمه الله) هم همین مطلب استفاده می شد که در مقدمه مبسوط مطرح کردیم که عامه، بر ما خرده می گرفتند که شما فقه ندارید و کتب روایی دارید فلذا کتاب مبسوط را نگاشتند، در حقیقت این یک مغالطه لفظی است که علمای اولیه، محدث هستند پس اخباری مسلک هستند و این روشن است و این حرکت دارای مشخصاتی است .

۱- عدم اعتماد استدلالات عقلی و اصولی در فقه .

۲- توسعه در اخذ به اخبار و این که همه آنچه در کتب روائی آمده است معتبر است و به بحث های رجالی و علم درایه احتیاجی نیست

۳- عدم صحت تمسک به اجماع و این که از ادله فقه اهل سنت است که وارد فقه شیعه شده است.

۴- عدم صحت تمسک به ظهورات آیات قرآن تا روایتی در تفسیر آن وارد نشده باشد.

۵ - لزوم توقف عند الشبهه مطلقا- کلام مرحوم استرآبادی(رحمه الله)- و یا در شبهه تحریمی که مشهور اخباریون قائلند.

۶- بطلان اجتهاد و تقلید که به معنای سنی آن حمل شده است .

ادوار فقه شیعه ۹۳/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ادوار فقه شیعه

در رابطه با ادوار فقه شیعه مطالبی را عرض کردیم و چهار دور بیان شد و دور چهارم که دور افراط و تفریط جریان فقهی بود، گذشت .

۵ - دور ۵ و۶ که برخی از بزرگان آن را یک دور محسوب کردند دور تصحیح و اعتدال و دور کمال و تحول بزرگ است.

دور پنجم دور اصلاح دور چهارم و احیاء مجدد مباحث فقهی و اصول فقه است یعنی دوری است که مقابله با افراطی گری در آن صورت گرفت و علمایی بودند که متوجه شدند هم تفکرات تفریطی مکتب عقلی محقق اردبیلی(رحمه الله)نادرست است و هم تفکرات افراطی و سطحی محمد امین استرابادی(رحمه الله) و مغالطه های لفظی و تهاجم ایشان به علما ناروا است و در صدد تنقیح مباحث اصولی و دفع شبهات ایشان بر آمدند و جایگاه علم اصول، استدلال و استنباط را بر اساس فقه شیعه، روشن کردند و هم فرق آن را با مذاهب عامه توضیح دارند و اثبات کرده اند و هم تشکیکات امثال صاحب معالم(رحمه الله) و صاحب مدارک(رحمه الله) را در اسناد روایات دفع کردند و چگونگی اثبات وثاقت و حجیت راویان در اسانید احادیث اهل بیت(علیهم السلام) را اثبات کردند البته می توان در مقابله با تفکر اخباری گری کسانی را نام برد که قبل از وحید بهبهانی(رحمه الله)به این موضوع توجه پیدا کرده و در صدد ردّ آن بودند مانند مرحوم سید حسین جمال الدین خوانساری کبیر(رحمه الله)و شیخ محمدحسن شربیانی(رحمه الله)و شاگردش صدر الدین رضوی قمی(رحمه الله) که کتابهایی ارزنده و با

دقت در اصول نوشتند و خیلی از حرفهای اخباری ها را نقد کردند لیکن شخصیت شاخص این دوره مرحوم علامه وحید بهبهانی شیخ محمد باقر(رحمه الله)است که در برچیدن بساط اخباری گری نقش فوق العاده ای داشتند و در احیا مکتب مجتهدین و تأسیس مجدد و وسیع علم اصول فقه و تعلیم فقیهانی بزرگ نقش عظیمی را ایفا نمودند و اکثر علمای بزرگ این دوره از شاگردان ایشان هستند و ایشان اصالتاً اصفهانی بودند که ۲۰ سال در بهبهان برای مقابله با تفکرات اخباری هایی که در بهبهان و اطراف آن بودند اقامت می کند و این مرد بزرگوار که موسس این دور قلمداد می شوند هم با افراط گری عقلی و تشددها ونقدهای مکتب عقلی محقق اردبیلی(رحمه الله) مقابله کرد و در مقابل نوشته های محقق اردبیلی(رحمه الله) و شاگردان ایشان صاحب مدارك(رحمه الله) و صاحب معالم(رحمه الله) و تشدد آنها در اخذ به اسانید اخبار و رفتن به سمت انسداد باب علم و علمی و حجیت مطلق ظن ایستاد و اشکالات آنها را دفع و حل کرد و اسناد روایات را تصحیح نمود و در این رابطه تعلیقه خوبی بر کتاب رجالی تنقیح المقال محقق استرابادی دارد که کتاب خوبی در رجال است و همچنین تعلیقه بسیار محققانه و عالمانه ای بر مجمع الفوائد و البرهان مرحوم اردبیلی(رحمه الله)دارد و اشکالات ایشان را دفع می کند و هم کار اصلی وی مقابله با تفکر افراطی اخباری گری است که هر دو جریان تفریطی و افراطی را تصحیح کرد که در نهایت به بحث اخباری گری هم خاتمه داد و صحت طریقه مجتهدین برای فقهای بزرگوار بعد از ایشان روشن شد و همچنین مشخص شد که مقصود از اجماع و اجتهاد و یا دلیل عقلی در اصول فقه چیست و مباحث اصولی را منقح کرد و تقسیم بندی بسیار زیبایی در ادله فقه طرح نمود که همان تقسیم به (ادله اجتهادی) و (ادله فقاهتی) است ولذا ایشان معروف شد به استاد الکل فی الکل و یا استاد اعظم به جهت شاگردانی که تربیت کرده بود که بزرگترین فقها این عصر بلکه عصرها هستند مثل مرحوم سید مهدی بحر العلوم(رحمه الله) و شیخ جعفر کاشف الغطا(رحمه الله)، و سید محمد طباطبایی(رحمه الله) و سید علی(رحمه الله)صاحب ریاض و ملامهدی(رحمه الله)و ملا احمد نراقی(رحمه الله) و میرزای قمی(رحمه الله) و صدها فقیه بزرگوار دیگر که هم در علم و هم در عمل شاخص هستند و از استوانه های مکتب تشیّع بودند که تمام شاگردان به شاگردی ایشان افتخار می کردند و با عظمت از ایشان تعریف و یاد می کنند و مرحوم وحید(رحمه الله)علاوه بر تدریس و تربیت این بزرگان به تدوین رساله های زیادی نیز اقدام کرده اند و یکی از شاگردان ایشان - مرحوم حائری(رحمه الله) - می گویند که ایشان حدود ۶۰ کتاب یا رساله نوشته است و به جهت وجود علمای اخباری در زمان ایشان، اقدام به بحث و گفتمان و مقابله با آنها می نمودند که نقش مهمی در تصحیح حرکت اخباری گری داشت معاصر ایشان مرحوم صاحب حدائق(رحمه الله)بوده است که به مرحوم وحید(رحمه الله) خیلی احترام می گذاشت و از معتدلین این جریان به شمار می رفت و هر دو در کربلای معلا معاصر و مشغول به تدریس بودند و این نکته که در کنار هم بودند، در حل شبهات و اشکالات خیلی نقش داشته است و عمده امتیازات این دوره عبارت است از:

۱ - دفع شبهات دو جریان تفریطی و افراطی که عرض شد.

۲- توضیح و تنقیح ادله استنباط فقهی که مربوط به شیعه است - نه قیاس، استحسان و تفسیر به رای - و این که اجماع هم کاشف از سنت است و عمده ادله در فقه شیعه همان کتاب و سنت است که روایات معصومین(علیهم السلام) است .

۳ - منقح کردن علم اصول و قواعدش و لزوم و پیش نیاز بودن علم اصول که عرض شد استدلالات فقهی متوقف بر مشخص کردن ادله عام فقه است که مباحث اصولی متکفل آن می باشد و عمده آنها مستفاد از آیات و روایات است که باید دلیلیت آنها مشخص شود و منقح گردد.

۴- تقسیم ادله فقه به ادله اجتهادی و فقاهتی یعنی امارات و اصول عملیه که قبلاً شرح آن گذشت و عمدتاً این تقسیم بندی و این دو اصطلاح مربوط به ایشان است.

۵ - مهندسی و تنقیح مباحث فقهی مخصوصا در باب معاملات و تقیید قواعد کلی در فقه و مهم ترین و فنی تری کتاب های اصولی و فقهی استدلالی و اجتهادی در همین دوره تدوین شده است امثال ریاض، مفتاح الکرامه و کشف الغطاء، فصول، قوانین، حاشیه بر معالم که تحول عظیمی را در هر دو علم نشان می دهد .

۶ - دفاع از فتاوای مشهور قدما که مورد نقد دو حرکت افراط و تفریطی قرار گرفته بود و توضیح استدلال فقهی صحیح بر آنها ولذا است که می بینیم در نوشته های این بزرگان برای فتاوای قدما خیلی ارج قائلند و سعی بر تصحیح و توجیه آنها می شود .

۶ – دوره ششم نامش دوره کمال و تحول بزرگ فقهی و اصولی است که در حقیقت امتداد همین دور قبلی است ولی به

جهت رسیدن به قله های بالاتر می شود آن را یک دوره برتری محسوب کرد که این دور از زمان مرحوم شیخ انصاری(رحمه الله) و توسط ایشان شروع می شود مرحوم شیخ انصاری(رحمه الله) از شاگردان شاگردان مرحوم بهبهانی(رحمه الله)است که تحولی شگرف در فقه و اصول ایجاد کرد; هم در اصول و هم و در فقه و مخصوصاً در فقه معاملات و مکاسب احساس می شود که کار مرحوم شیخ(رحمه الله) تحول کیفی و گام بلندی بوده است که فرق می کند با کتابهای قبل ایشان هم در اصول و هم در فقه مخصوصا در مکاسب که این کتاب بسیار ارزنده است و محور مباحث فقهای پس از ایشان شد و تقریرات زیادی از ایشان در ابواب دیگر هم چاپ شده است مثلاً در قضا، طهارت، خمس و ابواب فقهی دیگر و ایشان با دقت نظر و اشراف و نبوغی که داشتند تحول بزرگ را ایجاد کردند که آن را دور کمال و تحول بزرگ می نامیم و رشد صناعی و استدلالی علم فقه و اصول فقه که امروز در دست ما است توسط ایشان و شاگردان بزرگی را که تربیت کرده بودند صورت گرفته است مثل میرزای بزرگ سید محمد حسن شیرازی(رحمه الله) و شیخ حبیب الله رشتی(رحمه الله) و مرحوم آخوند خراسانی(رحمه الله)و آشتیانی(رحمه الله) و کنی(رحمه الله)و صدها فقیه دیگر که در فقه و در اصول کارهای بزرگی را انجام داده اند و شاگردان این شاگردان، مثل مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله) و شیخ ضیاء الدین عراقی(رحمه الله) و میرزا محمد تقی شیرازی(رحمه الله) و سید محمد اصفهانی فشارکی(رحمه الله)و شیخ عبدالکریم حائری(رحمه الله) و شیخ محمد حسین اصفهانی(رحمه الله)افکار شیخ انصاری(رحمه الله) را تنقیح کرده و در دسترس ما و اساتید ما قرار داده اند .

ص: ۴۶۶

مشخصات این دوره را نیز می توان در چند بخش خلاصه کرد .

۱ - تفسیم بندی فنی مباحث اصول که به گونه ای تفصیلی تر شکل گرفت، مباحث الفاظ و استلزامات عقلی و مباحث حجج و امارات و اصول علمیه و تعادل و تراجیح و تعارض ادله و در هر بخشی مباحث مقدماتی آن جدا شد و معنای حجت شرعی و فرق بین اصول شرعی و عقلی و فرق بین امارات و اصول عملی و حکم ظاهری و حکم واقعی و مسائل اصولی مهم دیگر نکات علمی متقنی است که در تک تک این اقسام بیان شد و تحولی با سابقه در اصول شیعه پیدا شد و با علم اصول که در زمان های قبل بود و مجمل بود تفاوت عظیمی پیدا کرد و اصطلاحات و قواعد جدید و روشهای صناعی و علمی دیگری را در بر گرفت و مباحث علم اصول به دو بخش اصلی تقسیم شد.

۱ - مباحث الفاظ که مشتمل بر دو نحو دلالت است .

۱) دلالات لفظی خطابات مثل مباحث اوامر و نواهی و عام و خاص و مفاهیم .

۲) دلالات التزامی عقلی خطابات یا استلزامات عقلی.

۲ - مباحث أمارات و اصول که مشتمل است بر :

۱) مباحث حجج و امارات یا ادله اجتهادی ۲) مباحث اصول عملیه ۳) مباحث تعارض ادله - تعادل و ترجیح - که هریک از این مباحث از این انواع و اقسام گوناگونی است و در مقدمه هر نوع از این ادله بحث های تمهیدی و مقدماتی و تحلیلی نیز به گونه ای فنی و علمی تنقیح گشته و توضیح داده شده است که بسیار گرانسنگ و ارزشمند است.

ص: ۴۶۷

۲ – در علم فقه هم توسط مرحوم شیخ(رحمه الله) گامی بزرگ مخصوصاً در فقه معاملات برداشته شد که هم تتبع کامل در کلمات فقها دارد و هم تحقیق و امتیازات صناعی و استدلالی جدیدی را در بر دارد و هم بعضاً ناظر به نظریه پردازی و اعطای قواعد کلی در حقوق و معاملات است مثل نظریه خیار و اقسام آن و نظریه شروط که بسیار مهم است و یا شرایط عقد و شرایط متعاقدین و عوضین که نگاه های نظریه پردازی کلان به فقه است این نگاه قبل از مرحوم شیخ(رحمه الله) به این روشنی نبوده است و اگر هم بوده محدود بوده است.

۳ – در بحث های رجالی و توثیقات هم در این دوره مباحثی جدیدی مطرح شده است و قواعد رجالی عام در این دوره منقح گشته است و تحقیقات و تتبعها و طبقه بندی هایی که آقای بروجردی(رحمه الله)و آقای خویی(رحمه الله) ارائه داده اند خیلی ارزشمند است

۴ – توجه به نظریات حقوق روز به تدریج در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله) و برخی شاگردان ایشان آمده است که نگاه به مکتب های حقوقی امروز است که در فقه معاملات به تدریج وارد شده است و غنای بیشتری به آن داده است .

۵ – فقه الحکومه هم در این دوره جلوه دیگری داشته است چون با حرکت مشروطه در ایران توأم شده است که مورد توجه مرحوم آخوند(رحمه الله) شده بود و شاید شروعش از زمان مرحوم میرزا(رحمه الله)در بحث فتوای ایشان در تحریم تنباکو بوده است و بحث فقهی حکومت مشروطه و کتب معروف مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله) در این رابطه از امتیازات این عصر است و نه تنها بحث های فقه حکومتی و حاکمیت در جوامع علمی و حوزه ها وارد شد که مهمتر از آن، نقش عملی و سیاسی علما و روحانیون یعنی مرجعیت و نیابت عامه فقهای بزرگ در این دوره جا افتاده بود و در حقیقت از دوران محقق کرکی(رحمه الله)به بعد که بیش از پیش به این نکته توجه شده بود که نائب عام در عصر غیبت فقها هستند ساختار مرجعیت فقهاء به عنوان حاکمیت شرعی اصلی و مستقل از حکومتها شکل گرفته بود و فقها نیز همانند نقش مستقل ائمه(علیهم السلام)از حکومتهای زمانشان فقها نیز ولایت عامه بر شیعیان پیدا کرده بودند که یک حکومت واقعی بر مردم بوده و امتداد حرکت ائمه اطهار(علیهم السلام) بود و همان نقش را در مقابل حاکمان ظالم و منحرفان و تحریف کنندگان و مستکبران ایفاء می کرد که فتوای مرحوم میرزای بزرگ(رحمه الله)در تنباکو و مرحوم میرزای دوم(رحمه الله) در جهاد با انگلیسی در عراق و موارد دیگر از مصایدق بارز آن است .

همین ساختار دینی، ولایتی و مرجعیتی بود که توسط امام راحل(رحمه الله) و قیام ایشان با پشتیبانی مردم مؤمن منجر به پیروزی انقلاب اسلامی و برپایی جمهوری اسلامی شد که نقطه عطف جدیدی در تاریخ شیعه و اسلام و کل جهان ایجاد کرده است که آثار و برکات آن این بود که مقدمه ای گشت برای تحول بزرگ جهانی و ظهور منجی عالم بشریت - که موعود همه ادیان است و صاحب اصلی ولایت کبرای الهی می باشد و زمین را پر از عدل و نور می کند - یعنی امام زمان ارواحناله الفداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف - ان شاء الله تعالی.

بحث ششم وجوب اجتهاد و تفقه در دین ۹۳/۰۳/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث ششم وجوب اجتهاد و تفقه در دین

بحث در مدخل علم فقه بود که رسیدیم به وجوب اجتهاد و تفقه در دین که ۵ عنوان اول را عرض کردیم و تمام شد که در مورد هر یک از عناوین پنجگانه گذشته نکاتی گفته شد که بسیار مهم بوده و در فهم جایگاه علم فقه و شناخت آن موثر می باشد.

۶ - وجوب اجتهاد و تفقه در دین:

بحث ششم وجوب اجتهاد و تفقه در دین است تعریف اجتهاد قبلا گذشت; بذل وسع و مشقت در تحصیل شیی که مشقت دارد و در اصطلاح معنای خاص نزد فقه عامه داشت که به معنای اعمال رای و قیاس است و در فقه ما صحیح نیست و اجتهاد دارای معنای اصطلاحی دیگر نیز هست که در مقابل معنای اصطلاحی اول می باشد به این معنا که اجتهاد در خود ادله شرعی - کتاب و سنت - بود و برای این معنا که معنای صحیحی است تعریف هایی در کلامات فقهای خاصه و عامه آمده است و تعاریف مختلفی ذکر شده است و ما به چهار تعریف اشاره می کنیم ۱- (بذل الجهد فی استخراج الأحکام الشرعیّه) (۱) که مرحوم محقق(رحمه الله) در کتاب معارج، اجتهاد را این گونه تعریف کرده است ۲ - (استفراغ الوسع فی تحصیل الظنّ بأیّ طریق اتفق) که در کتاب (مبادی الاصول) علامه حلّی(رحمه الله) این تعریف ذکر شده است ۳ - مرحوم آخوند(رحمه الله) در کفایه فرموده است (استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّه الشرعیّ) (۲) (۲) که تعدیل تعریف علامه است زیرا که تحصیل (ظن) خصوصیت ندارد ۴ - متأخرین از جمله صاحب کفایه(رحمه الله)تعریف را عوض کرده اند و دو قید بر آن اضافه نموده اند و گفته اند (ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا أو قوه قریبه) (۳) (۳)برخی من (ادلته التفصیلیه) را هم اضافه کرده اند.

۱- مجله فقه أهل البیت(علیهم السلام) (بالعربیه)، ج۲۵، ص۲۰۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۴۶۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۴۶۰.

البته کلمه اجتهـاد در هیـچ روایتی به این معنـای اصـطلاحی وارد نشـده است ولی منظور از این تعریف آن است که مخصوص بشود به همان موضوع و موردی که مراد اصحاب اصطلاح است یعنی علم و حجتی که مجتهد به دست می آورد نه حجتی که مکلـف مقلّـد نیز از تقلیـد بـدست می آورد که آن هم علم به حجت بـوده و ظن نوعی است و ممکن است یـک مکلفی برای تحصـیل آن نیز اسـتفراغ الوسع بکند مثلاً شاهد و بینه ای بر اعلمیت و سایر شـرایط حجیت تقلیدش لازم داشته باشد تا برسد به حجت شرعی که برای عامه مکلفین قرار داده شده است.

پس بایـد تعریف به گونه ای باشد که این حجت - یعنی حجت نزد مقلد - را خارج کند و این تعریف مخصوص به مجتهدین و حجت هایی بشود که مجتهـدین برای حکم شـرعی به دست می آورند و از طرفی دیگر احکامی بر اجتهاد بار می شود و مد نظر است که در آن تعریف به جهت آن احکام دو قید را اخذ کردند یکی قید ملکه اجتهاد است که به معنای قدرت بالفعل بر تحصـیل حجت است نه مجرد قدرت عقلی که برای مقلد هم هست که مثلاً برود درس بخواند و تحصیل کند ولی ملکه ندارد پس ملکه حـالتی است که آن حـالت امکان بالفعل اسـتنباط حکم را در بردارد فلـذا کلمه ملکه را اخـذ کردنـد و گفته انـد به معنای قـدرتی است که اسـتنباط بالفعل یا قریب به فعل را در بر می گیرد و همچنین قیـد عن ادلته التفصـیلیه اخـذ شده است تا مقلـد خـارج شود زیرا که یـک دلیـل اجمـالی که تقلیـد است بیشتر نـدارد و از ادله تفصـیلی نیست این نسبت به این نکته که تعریف خاص به علم و حجت مجتهد شود و اما نسبت به احکامی که بر مجتهد بار است و موضوعش علم مجتهد است این هم یـک سـری از احکـام را در بر می گیرد از قبیـل حرمت تقلیـد و جواز عمـل به رای خود و یـا جواز افتـای به دیگران یـا آثار و احکام دیگری که بر اجتهاد بار است غیر از فتوا مثل نفوذ حکم قاضی اگر مجتهد باشد و همچنین نفوذ ولایتش بر امور حسبیه و مـالیه و ولایت عامه، اینها آثاری است که بر اجتهاد بار می شود و بحث تعریف اجتهاد در ترتیب این آثار هم اثر دارد که از آنها به طور مفصل در کتاب اجتهاد و تقلید بحث شده است .

ص: ۴۷۰

به عنوان مثال نسبت به حرمت تقلید بحث شده است که آیا موضوعش اجتهاد فعلی است یا ملکه نیز کافی است که اگر اجتهاد به معنای تحصیل بالفعل حجت باشد که معنای اضیقی است کسی که ملکه را هم دارد می توان تقلید کند اما اگر تعریف اجتهاد، داشتن آن ملکه باشد چه اعمال بالفعل این ملکه را اعمال کرده باشد و چه اعمال نکرده باشد چون که ملکه را داراست نمی تواند تقلید کند منشأ این بحث هم آن است که گفته می شود ادله رجوع جاهل به عالم در تقلید شامل صاحب ملکه نمی شود هر چند بالفعل اجتهاد و تحصیل حجت نکرده باشد ولیکن در جواز افتاء، اجتهاد بالفعل لازم است بلکه اجتهاد مطلق در فقه لازم است که آن هم به نکاتی در مباحث اجتهاد و تقلید اثبات شده است .

همچنین بحث در این که آیا صاحب ملکه یا متجزی می تواند قاضی باشد یا خیر؟ و آیا می تواند افتا بدهد یا خیر؟ در کتاب اجتهاد و تقلید بحث می شود و ادله آن احکام با یکدیگر فرق می کند چرا که برخی دائر مدار معنای اوسع یعنی داشتن ملکه است و برخی دائر مدار معنای أضیق یعنی اجتهاد و بالفعل و یا اجتهاد مطلق است که جای این بحث ها در همان کتاب اجتهاد و تقلید است که از مباحث مقدماتی ابواب فقهی است و مطرح شده است که آیا بحث اصول است که برخی مثل صاحب کفایه(رحمه الله) آن را در اصول بحث کرده اند و یا فقهی که در مقدمه کتاب شریف عروه از آن بحث شده است و در حقیقت بحث فقهی است اما از مباحث مقدمات و مدخل فقه است که می توان آن را همین فصل ششم قرار داد ولیکن ما می خواهیم بخشی از آن را – یعنی أصل وجوب اجتهاد – در اینجا بحث کنیم. حاصل این که اجتهاد به معنای اصطلاحی در لسان ادله وارد نشده است تا ببینیم به معنا بذل الوسع است و یا به معنا ملکه است بلکه در هر موردی از احکام باید به دلیل آن حکم رجوع شود مثلاً در حکم به حرمت تقلید گفته می شود که ادله جواز تقلید صاحب ملکه را نمی گیرد و چنین کسی که با تتبع می تواند مسئله را بررسی کند به حجت تفصیلی برسد مشمول ادله جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم نیست لیکن از جنبه عمل کردن اگر بخواهد عمل کند باید تحصیل حجت فعلی نماید یعنی منجزیت احکام شرعی برای این انسان با ملکه رفع نمی شود و خروج از منجزیت علم اجمالی و یا احتمال تکلیف قبل از فحص با تحصیل حجت فعلی رفع می شود همچنین باید در جواز افتاء، باید بالفعل صاحب فتوا و رأی باشد و نمی تواند با ملکه فتوا دهد.

نسبت به جواز تقلید بحث های دیگری نیز هست که آیا باید داشتن این ملکه در حدی باشد که در همه ابواب فقهی این قدرت را داشته باشد یا تجزی در برخی از ابواب نیز کافی است و همچنین در آثار دیگر از قبیل ولایت بر قضا و یا حسبه و یا ولایت عامه هم این مباحث مطرح می شود و باید ادله آنها را بررسی کرد تا دیده شود که چه عنوانی در آنها آمده است مثلاً باید دید در مقبوله عمر بن حنظله و صحیحه ابی خدیجه در قضاء چه وارد شده است که در آن معرفت به احکام و احادیث اهل بیت(علیهم السلام) و حلالنا و حرامنا شرط شده است که باید دید در کجا صادق است و یا سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم چه مرتبه از علم میزان است أما نظر ما در این فصل ششم در این مدخل بحث از اصل وجوب اجتهاد است که واجب کفائی است که لازم است در امت، مجتهدینی وجود داشته باشند مانند برخی از واجبات کفایی دیگر بلکه یکی از أهم واجبات کفایی است و هم اصل آن وجوب کفایی است و هم بقائش و انفتاح بابش واجب است و ما ناظر به این مسئله هستیم که زاویه و بعُد دیگری در این مسئله است.

در بحث اجتهاد و تقلید از وجوب اجتهاد هم بحث می شود اما نه به این نحو که عرض شد بلکه اولین بحث در عروه همین بحث است که گفته است (یجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاته أن یکون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا) (۱) و به این مناسبت بحث کردند که مراد از وجوب چیست و آیا این وجوب عقلی است یا شرعی؟ و مقصود از عقلی منجزیت علم اجمالی به احکام در شریعت است که هر مکلفی آن را اجمالاً می داند و یا احتمال تکلیف قبل از فحص است که عقلاً منجز است و نه برائت عقلی نسبت به آن جاری است و نه برائت شرعی و اصول ترخیصی شرعی; لهذا در این مورد بحث شده است که این وجوب عقلی است یا شرعی و بعد گفتند که اگر شرعی باشد نفسی است یا غیری و یا طریقی ؟ وجوبات شرعی هم سه نوع هستند یا نفسی است که مقدمه واجب دیگری نیست و وجوبی واقعی است نه ظاهری مثل صلات و صوم و یا طریقی است که حکم ظاهری است مثل وجوب احتیاط شرعی در جایی که شارع به احتیاط امر کرده باشد و یا وجوب غیری است که واقعی است ولیکن مقدمه واجب دیگری است بنابر وجوب مقدمه واجب شرعاً مثل سیر الی مکه در حج و طهارت از خبث و حدث در نماز. ولیکن موضوع بحث آنجا غیر از بحث ما در این جا است زیرا که اولا: آن بحث از وجوب اجتهاد بالخصوص نیست بلکه از وجوب جامع یکی از سه راه اجتهاد، تقلید، احتیاط است که مکلف ذمه خودش را با یکی از آنها نسبت به احکام شارع تفریغ کند ولذا از عقلی بودن آن و شرعی نبودنش بحث به میان آمده است ولیکن ما در این جا بحثمان از این نیست بلکه از خصوص وجوب شرعی اجتهاد است.

۱- العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج۱، ص۳.

ثانیاً: موضوع وجوب مذکور کل مکلف است یعنی آن وجوب عینی است و بر هر مکلفی لازم است ذمه خود را به یکی از سه طریقی که ذکر شده تفریغ کند و اما موضوع وجوب اجتهاد بالخصوص در اینجا هر مکلفی نیست بلکه وجوب کفایی است نه عینی کـه اگر برخی آن را انجـام دادنـد از دیگران ساقـط است یعنی فرق دیگر در این است که این وجـوب کفـایی است مثل واجبات کفایی شرعی دیگر، پس میان بحث ما و آن بحث هم موضوعاً و هم حکماً فرق است.

البته در کتـاب اجتهـاد و تقلیـد فقـط از آن وجوب بحث کردنـد که وجوب جـامع یکی از سه طریق بر هر مکلفی است و لزوم عقلی آن اثبـات شـده است و همچنین بحث شـده است که آیا می شود آن وجوب، شـرعی هم باشـد و اگر شـرعی بشود اثباتاً دلیلی بر آن هست یـا خیر و عمـده بحث هـایی که در اولین مسـئله کتـاب عروه قرار می گیرد همین بحث است و برخی نیز در تعلیقاتشان آورده انـد که این وجوب عقلی است نه شـرعی اما عقلی بودنش به معنای منجزیت عقلی است که اگر علم اجمالی موجود باشـد که هست چون که هر مکلفی اجمالاً ـ می دانـد شـریعت دارای نواهی و اوامر است و این علم اجمـالی بر او منجز است و بایـد از عهـده آن خـارج شود و موافقت قطعی علم اجمالی نمایـد زیرا که شـرایط تنجیز را داراست و موافقت قطعی یا بالوجدان است که با احتیاط تام انجام می گیرد و یا بالحجه است که با تقلید یا اجتهاد شکل می گیرد .

ص: ۴۷۳

یک بیان دیگر برای وجوب عقلی اوسع از آن نیز موجود است که گفته شود احتمال تکلیف هم قبل از تقلید و قبل از اجتهاد کافی است زیرا که همانگونه که اشاره شد نه برائت عقلی از آن جاری است و نه اصول مرخصه شرعی زیرا که ادله آنها اطلاق ندارد و احتمال قبل از فحص را شامل نمی شوند که در کتب اصول آمده است و در رسائل مرحوم شیخ(رحمه الله)دو شرط را در خاتمه اصول عملیه از فاضل تونی(رحمه الله) ذکر کرده است یکی این که موجب ضرر نباشد و به این مناسبت وارد بحث قاعده لاضرر شده است و دوم این که قبل از فحص نباشد و بحث دوم هم این که آیا این وجوب، شرعی است یا خیر؟ و اگر هست آیا نفسی است یا طریقی ؟ در این جا نیز بین شارحین عروه اختلاف شده است برخی گفته اند دلیلی بر وجوب شرعی نداریم و برخی هم گفته اند امکان ندارد این وجوب شرعی باشد زیرا که تکلیف شرعی نفسی معقول نیست و واجب واقعی دیگری غیر از احکام واقعی دیگر در کار نیست و غیری هم نیست چون مقدمیت علمی است و مقدمیت وجودی نیست پس اگر وجوب شرعی باشد وجوب طریقی است که گفته می شود یا جعل آن لغو است پس ممکن نیست و یا اگر هم لغو نباشد دلیلی بر آن وجود ندارد. صحیح در آن بحث این است که وجوب طریقی یکی از سه راه بر مکلفین معقول است و از روایات (هلا تعلّمت) می توان وجوب طریق را استفاده کرد و این لسان می تواند لسان جعل وجوب طریقی باشد مثل ادله احتیاط در شبهات تحریمی که در اخبار احتیاط آمده است و فقها در آنجا امکانش را رد نکردند بلکه گفته اند که دلالت ندارد و در اینجا نیز وجوب طریقی یکی از این سه طریق، نوعی احتیاط نسبی است. اشکال لغویت هم مندفع است به این که جعل احتیاط شرعی منجزیت شرعی می آورد که آکد از منجزیت عقلی است و آثاری هم دارد که در جای خودش بیان شده است. در حقیقت کل بحث در کتاب اجتهاد و تقلید از وجوب طریقی است که آنجا مطرح است و نسبت به سلوک یکی از سه راه مطرح شده و به همین بحث هم اکتفا کردنده اند و دیگر وارد بحث از اصل وجوب اجتهاد نشده اند و متعرض این مسئله نشده اند که آیا خود اجتهاد وجوب کفایی دارد یا خیر و در چه حدّ است و آیا وجوب شرعی نفسی یا طریقی است؟ البته برخی مثل مرحوم آقای خویی(رحمه الله) در مستند عَرَضا این تعبیر را دارد که اصل تفقه در دین واجب کفایی است که خیلی مجمل از آن رد شده است و آن را مورد بحث قرار نداده است با این که این بحث از فروع مهم فقهی است که باید به تفصیل از آن بحث می شد ولی متاسفانه مورد بحث قرار نگرفته است.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹